LA PRACTICA ECONOMICA COMO RELIGION

Crítica teológica a la economía política

Julio de Santa Ana



LA PRACTICA ECONOMICA COMO RELIGION

Colección ECONOMIA TEOLOGIA

LA PRACTICA ECONOMICA COMO RELIGION

Crítica teológica a la economía política



Julio de Santa Ana

EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez
TRADUCCION: Oscar Jiménez

Título original en portugués
O Amor e as paixões.
Crítica teológica à Economía Política.

261.8
S231p Santa Ana, Julio de
La práctica económica como religión: crítica teológica
a la economía política/
Julio de Santa Ana.
—1a. ed.— San José, Costa Rica, DEI, 1991
138 p.; 21 cm. —(Colección economía-teología)

ISBN 9977-83-046-0

1. Economía política — crítica e interpretación
I. Título.
II. Serie.

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-046-0

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41

Contenido

Introducción

La gestación de este libro fue aconteciendo en un largo lapso. No fue fruto de intereses teóricos, sino de preocupaciones concretas, surgidas en el contexto de situaciones existenciales en las cuales estuve directamente involucrado. Las ideas comenzaron a tomar forma durante el período en que serví como responsable de la Comisión para la Participación de las Iglesias en el Desarrollo, del Consejo Mundial de Iglesias, entre 1979 y 1982. La naturaleza de los trabajos que debí orientar y coordinar, así como la diversidad de contactos durante estos años, tanto a nivel de organismos internacionales gubernamentales como no gubernamentales, la participación en diversos simposios y diálogos con ejecutivos de empresas transnacionales y financieras, me llevaron a tomar conciencia del enorme peso del poder económico y, sobre todo, del capital financiero en la historia contemporánea. Era una cosa que había aprendido en los libros y a través de lecturas de revistas y periódicos. Mas, como se sabe, una cosa es estar informado y otra es aprender viviéndolo en carne propia, como algo que pesa inexorablemente sobre la vida de tantos millones de seres humanos.

A través de estas actividades llegué también a tomar conciencia sobre la propia vida de los organismos internacionales, especialmente las de tipo no gubernamental, como era el organismo en el cual trabajaba en aquella época. Tuve que reconocer su debilidad en el campo práctico. Las ideas más usadas, los conceptos más envolventes, eran utilizados corrientemente. Los organismos no gubernamentales, principalmente los que actúan a nivel internacional, se dirigen a "toda la humanidad". Sin embargo, su capacidad para movilizar hombres y mujeres es bien reducida. Los programas que lanzan, entusiasman apenas a un número muy limitado de personas. Son los militantes los que constituyen la base de acción de esos organismos. Son ellos los que intentan construir una nueva realidad. Son los que mantienen viva hoy la llama de la utopía a nivel internacional.

Por otro lado, constaté también que, a pesar de su poca penetración en la conciencia de las grandes masas, los organismos internacionales

no gubernamentales, y más particularmente los de naturaleza religiosa, pueden llegar a causar impacto en aquellos que están acostumbrados a tomar decisiones en los centros de poder económico internacional. Fue en el desarrollo de las reuniones que llegué a percibir claramente cuán temibles parecen ser, para aquellos que administran el poder económico, organismos del tipo del Consejo Mundial de Iglesias o Amnistía Internacional. Sus posturas de solidaridad para con las víctimas de los poderes establecidos, hacen que éstos vean a estas organizaciones con respeto y aprehensión.

Más allá de eso, llegué a estar más consciente de la profunda tensión en que viven las instituciones religiosas, más particularmente las Iglesias cristianas. Por un lado, proclaman un mensaje y abordan los problemas que sacuden a los pueblos del mundo, a partir de una visión escatológica que subraya la necesidad de forjar una nueva sociedad. Este planeta en que vivimos, esta sociedad en la cual participamos, no son ni pueden ser el último momento de la historia. Las cosas han de cambiar. De hecho, perciben lo que está aconteciendo en los más distantes lugares del globo, pueden afirmar que los cambios están ocurriendo. Por otro lado, los niveles de poder no llegan a influir. Las Iglesias proclaman la necesidad del cambio, apelan para que sus miembros se lancen a luchar por él. Eso, no obstante, choca violentamente con una herencia recibida desde los tiempos en que esas instituciones estaban fuertemente vinculadas al orden establecido. Desde entonces, los lazos que las mantenían amarradas al poder, aunque debilitados, persisten. Resulta, por eso, muy difícil a las instituciones eclesiásticas deshacerse de ellos. El Evangelio urge que ellas anuncien un mensaje renovador, cuando no revolucionario. El problema es que su relación con los poderes del mundo no les permite siempre llegar a tomar claramente opciones éticas en favor de una nueva sociedad, en solidaridad con los pobres de la tierra.

Entretanto, a medida que mi conciencia sentía el peso de estos nuevos contenidos, surgía, casi cotidianamente, una pregunta urgente: ¿qué hacer en la situación presente? Situación ésta en que es necesario realizar transformaciones culturales de carácter radical, para poder superar las profundas contradicciones que se van acentuando en la *oikomene* contemporánea. Por un lado, un número aceleradamente creciente de hombres y mujeres, niños y viejos, principalmente en los países periféricos, se debaten por sobrevivir. Por otro lado, una proporción cada vez menor de habitantes del planeta goza de una opulencia inusitada en estas últimas décadas. El Tercer Mundo ve que las masas de su población se hunden en la pobreza y la miseria, mientras que en los países industrializados del Norte aumentan cada vez más sus facilidades de vida, sin que eso los lleve a superar otros problemas relativos, sobre todo, al sentido de la vida, al interés por vivir. Esta contradicción denota una profunda irracionalidad. Lamentablemente, no se observa una voluntad real por superar esta situación.

Tal contradicción entre ricos y pobres, entre el Norte industrializado y el Sur subdesarrollado, unida a la ya existente entre capitalismo y socialismo, no cesa de gestar crisis sucesivas en nuestra historia. Por crisis, no entiendo solamente el *juicio* sobre una realidad existente, o a la tentativa de entenderla, sino también la *oportunidad* de poder llegar a plasmar una nueva realidad. Esta crisis se expresa en el choque frontal que está siendo producido por la fascinación que sobre muchos ejerce una opulencia, en medio de la cual cuesta mucho encontrar sentido a la existencia y a la necesidad de luchar por transformaciones estructurales. Esta necesidad es lo que ayuda a los pobres a dar un sentido a la existencia, sentido este que no es percibido por los que ya tienen resuelto el problema de la sobrevivencia.

Creo que, en nuestro tiempo, lo que evidencia de forma más escandalosa esta crisis es el endeudamiento internacional que afecta, sobre todo, a los pueblos del Tercer Mundo. Todos tienen conciencia de que el volumen alcanzado por la deuda internacional escapó al control racional. O sea, la deuda no puede ser pagada. Como también ya se comienza a experimentar que los intereses de la deuda no pueden ser cubiertos sin que eso exija ingentes sacrificios de los pueblos de los países endeudados. Es una situación inaceptable. Tiene sus raíces en la injusticia. En verdad, estos sacrificios nutren la opulencia de las minorías ricas de todo el mundo habitado. Cuando algo así acontece, es natural que se procure transformar la situación. Lamentablemente, se experimenta una resistencia a esto que escapa a quien quiera que haga buen uso de la razón. De ahí la pregunta: ¿por qué la persistencia de esta irracionalidad? ¿Cómo contribuir a superarla?

En la medida en que, en el desarrollo de mi práctica, toda esa reflexión se producía, en varias partes del mundo algunos compañeros comenzaron a profundizar estas denuncias del sistema inicuo que nos domina. Al mismo tiempo, empezaron a asumir una perspectiva teológica muy dinámica, sobre todo apelando fuertemente a la conciencia del pueblo creyente, especialmente aquel que se reúne en la Iglesia de los pobres en América Latina, las comunidades Min Jung de Corea del Sur, entre los que luchan contra el sistema de *apartheid* en Sudáfrica, o en los círculos occidentales que mantienen viva la práctica de solidaridad con los pueblos del Tercer Mundo. Comenzaron así a realizar una crítica de las tendencias dominantes de la economía capitalista. Percibí, entonces, que estaba naciendo una *crítica teológica a la economía política.*

Su énfasis no es proponer correctivos, sino, fundamentalmente, denunciar la idolatría de la religión práctica que actualmente fascina a las masas: el economicismo.

En este proceso, soy deudor de colegas y amigos como Franz Hinkelammert, Hugo Assmann y Enrique Dussel en América Latina. Tengo también un profundo reconocimiento a las producciones elaboradas en Asia por M. M. Thomas, Kim Yong Bok y Christopher Duraisingh. Del

mismo modo, agradezco a los militantes contra el *apartheid* en Sudáfrica, interpretados por el pensamiento de Allan Boesak y otros compañeros, que me ayudaron mucho a aclarar ideas y a ir percibiendo gradualmente la necesidad, que hoy vive la conciencia cristiana, de salir del cautiverio del poder de los intereses del capital y hacer triunfar la solidaridad.

Este volumen se sitúa en esa línea de reflexión. Los capítulos que lo componen fueron escritos en diferentes momentos. El primero fue una presentación que me fue solicitada para el Encuentro de la Sociedad de Teólogos y Estudios de la Religión (SOTER), que tuvo lugar en Ilhéus, en 1988. El segundo, redactado a fines de 1985, responde a un pedido de Leonardo Boff y Virgilio Elizondo, organizadores del número 207 de la Revista *Concilium*, publicado en setiembre de 1986. El tercer capítulo fue desarrollado a través de reflexiones con un grupo de teólogos y economistas que el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de San José de Costa Rica, reúne periódicamente. Las críticas hechas a un primer texto presentado en un encuentro realizado en diciembre de 1985, fueron muy valiosas para dar forma final al texto publicado por la revista *Pasos*, en 1986. El cuarto capítulo fue una presentación en el Congreso de Teología Moral que tuvo lugar en São Paulo, en diciembre de 1988. El quinto constituye una síntesis de la reflexión que intenté desarrollar. El sexto recoge una reflexión bíblica que fue publicada en *Estudos da Religião*, revista publicada por el Curso Ecuménico de Ciencias de la Religión, del Instituto Metodista de Enseñanza Superior. Finalmente, el capítulo séptimo o apendice reproduce una contribución que me fue solicitada por los organizadores del *Diccionario Ecuménico*, sobre el debate en torno a cuestiones económicas que se llevó a cabo durante estos últimos sesenta años entre las Iglesias.

A través de estas reflexiones, desarrolladas en momentos diversos, hay un mismo hilo que las recorre de punta a punta. Por un lado, se trata de una crítica teológica a la economía burguesa, sobre todo al reduccionismo con que ella ha encarado la práctica económica, orientada más y más en dirección a la búsqueda de lucros financieros que a la creación de condiciones que permitan la reproducción de la vida humana en términos cada vez más favorables para todos nuestros pueblos. Esa crítica teológica enfatiza que las prácticas económicas burguesas expresan creencias que caracterizan una religión idolátrica. Por otro lado, se entiende aquí que los problemas abordados, aunque de naturaleza económica en su mayor parte, precisan ser superados a partir de definiciones políticas. Y éstas no dependen en primer lugar de cálculos, sino de posturas no negociables y que son las únicas que permiten el ejercicio de una solidaridad real. Son posturas que tienen su raíz en el amor, en los valores que apuntan a la fraternidad, a la justicia y a la libertad. No a la libertad del mercado, sino a la de los seres humanos que luchan por ella y que, por tanto, se empeñan en obtener su liberación. Este libro trata de una tensión entre valores e intereses, entre *el amor y las pasiones*.

Capítulo I

Sobre economía y teología

Para tratar sobre la relación entre economía y teología, podemos partir de una constatación: pocas veces, como durante este siglo, las Iglesias hablaron tanto de economía. Ya desde finales del siglo pasado se percibía esa tendencia, tanto entre las autoridades de la Iglesia Católica Romana (ICR) como entre teólogos protestantes y ortodoxos. Prueba de esto es la encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII, los escritos del "socialismo religioso protestante" (Kutter, Ragaz y Barth, en el período anterior a su cátedra en Götingen), y también la línea de reflexiones seguidas por teólogos rusos exiliados, como Bulgakov y Berdiaev. Esta línea de reflexión teológica se profundizó en el transcurso del siglo XX: *Quadragesimo Anno* (1931) es un ejemplo mayor entre los católicos del período previo a la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Por esos años, en el seno del Protestantismo, Reinhold Niebuhr desarrolló su reflexión sobre "el ser humano moral en una sociedad inmoral". Los años de la guerra y la vivencia de la tragedia de Occidente, desafiaron a las nuevas reflexiones *(cogitações)* en este plano. El Consejo Mundial de Iglesias (CMI), fundado en 1948, articuló su línea de reflexión social sobre la base del concepto de la "sociedad responsable", criterio que permitiría valorar en las Iglesias los procesos sociales, políticos y económicos de determinadas formaciones sociales, y así decidir el tipo de militancia que debe ser asumida en ellas. En el lado de la ICR, las encíclicas de Juan XXIII, *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963), y posteriormente la *Populorum Progressio* (1967) de Pablo VI, como también las de Juan Pablo II, *Laborem Excercens* (1981) y *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), muestran esta preocupación de la teología por los problemas de la realidad económica. A ellas se agregan los documentos de la Comisión Pontificia Justicia y Paz: sobre el desarrollo, y también sobre la deuda internacional de los países del "Tercer Mundo".

Finalmente, en el transcurso de los últimos diez años comenzó a tomar forma otra corriente que no sólo prescribe el qué hacer frente al

creciente desorden económico, sino que critica la economía desde dentro de ella misma: los trabajos de Franz Hinkelammert, Uerich Duchrow, Arendt vn Leeuwen son testimonios de esta preocupación. Se debe también tomar en cuenta aquellas publicaciones que pretenden legitimar y justificar las tendencias económicas dominantes en el mundo capitalista: Michael Novak es el ejemplo más conocido de un teólogo empeñado en este tipo de esfuerzo.

La lista de documentos que indica esta preocupación, puede ser prolongada: la Carta Pastoral de los Obispos de la ICR de los EE.UU. sobre la economía mundial y de este país, las publicaciones de la CNBB* sobre la reforma agraria y el mundo del trabajo, los diversos programas del CMI sobre problemas de la Iglesia y la sociedad, el desarrollo, etc., dan muestras de esta preocupación de las Iglesias y de los teólogos por los asuntos económicos. Es verdad que esta toma de conciencia de los cristianos acerca de la importancia de la economía, corresponde a la evolución de la conciencia de la sociedad global. Fue a partir de los primeros trabajos de los economistas políticos clásicos (que, hay que recordar, casi todos ellos eran formados en teología), criticados posteriormente por Marx, que la economía llegó a estar tan presente en la conciencia de las sociedades de estos dos últimos siglos. Las Iglesias —y, consecuentemente, la teología— no podían dejar de seguir esa evolución.

1. Un diálogo entre sordos

Lo que sorprende es que, a pesar de todo ese esfuerzo teológico y eclesiástico para influenciar las actividades económicas contemporáneas, prácticamente las argumentaciones de los cristianos no son tomadas en serio por los economistas, ejecutivos y compañías transnacionales, banqueros y negociantes, de los cuales muchos son cristianos. Los miembros de las jerarquías eclesiásticas y los teólogos critican las orientaciones dominantes de los sistemas económicos contemporáneos, destacan la importancia del "bien común", o la "responsabilidad social del cristiano", escriben sobre la necesidad de formular "un nuevo paradigma económico" basado en la producción y en la repartición de bienes, profetizan contra la sociedad consumista, etc., mas nada —o casi nada— cambia. Si hay cambios, son insignificantes... Lo que se percibe es que continúa el *business as usual.*

Aún más, en el transcurso de los últimos veinte años, los miembros que tienen capacidad de decisión en el mundo económico no esconden la irritación creciente que provocan en ellos las tomas de posición de las Iglesias. Y afirman, a su vez, que no solamente las Iglesias no tienen competencia "para hablar de problemas económicos, sino que, tampoco en su campo". "Zapatero a tus zapatos", o —como muchas

* CNBB = Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (N. del T.).

veces me fue dicho por ejecutivos de empresas y banqueros— *mind your own business.* Para esas personas, las Iglesias tienen que preocuparse por las cosas espirituales. La economía, en la conciencia de los ejecutivos, es cosa neutra. Según una expresión de Milton Friedmann, ella no tiene nada que ver con la moral o los principios éticos. En el plano económico lo que cuenta es la eficacia, la cual se manifiesta cuando se consigue el mayor lucro con las menores inversiones.

Consecuentemente, el diálogo que la Iglesias y los teólogos procuran desarrollar con los responsables de las prácticas económicas de nuestro tiempo, no se está concretizando. Es muy difícil justificar esta situación indicando que esos responsables, en verdad, "son irresponsables". De esta manera, por ejemplo, lo que se consigue es un mayor distanciamiento entre los dos campos. No es con una posición de este tipo que se puede llegar a una conversación fructífera. Así sólo se consigue ratificar la ausencia de la relación entre las Iglesias y el mundo de los negocios. Y eso no resuelve los problemas que más pesan en la vida de nuestro pueblo, lo que es una gran preocupación de las Iglesias y de los teólogos. Necesitamos un nuevo abordaje.

En mi opinión, se debe comenzar preguntando sobre las causas de esa incomunicación. Aprovecho para introducir aquí parte de mi propia experiencia, cuando trabajé en el CMI como responsable de la Comisión para la Participación de las Iglesias en el Desarrollo (CPID). Muy frecuentemente tuve que participar en reuniones con ejecutivos de bancos y compañías transnacionales. Fue muy difícil porque, no obstante el respeto con que fui siempre considerado, para la mayoría de esas personas yo era el representante de un enemigo. Las discusiones eran muy fuertes y muy pocas veces llegamos a establecer convergencias. Y, lo peor: nuestros planteamientos casi nunca fueron tomados en serio. Desde aquellos tiempos me pregunto acerca de las razones de todo esto.

Del lado de los ejecutivos y banqueros, son tres los elementos que cuentan. En primer lugar, que las formulaciones teológicas sobre la práctica económica son hechas a partir de un punto de vista que, generalmente, no toma en cuenta la realidad concreta de la producción, el consumo y la distribución de los bienes materiales. En la mayoría de los casos, cuando los teólogos hablan sobre economía, el discurso es hecho fuera de la vida económica. Es decir, se trata de un discurso abstracto, que no se desarrolla en medio de las tensiones y contradicciones materiales relacionadas con la producción de la vida, la producción y apropiación del excedente, a partir de lo cual tiene lugar la acumulación del capital (¿por qué medios? ¿en manos privadas o sociales?, etc.). En la mayoría de los casos, la teología se aproxima a la vida económica desde el punto de vista de lo trascendente, esto es, *sub specie a eternitatis;* y lo peor, intenta pontificar acerca de cómo debe ser administrado el proceso de producción, el mercado, la redistribución de la renta, etc. Los que practican la vida económica reconocen en seguida esta situación y descalifican el discurso teológico desde su inicio.

En segundo lugar, más allá de ese abordaje abstracto, los teólogos muchas veces pretenden dar lecciones a aquellos que tienen el control económico. Esas lecciones son de tipo moral. Para eso, el discurso teológico introduce elementos que son propios de la vida económica. Por ejemplo, se habla del "bien común", que es un concepto teológico (moral), o de la "responsabilidad social", que *debe ser* administrada según criterios "humanos". Las teorías económicas reconocen el "bien público" (que no es la misma cosa que el bien común,) o la responsabilidad del agente económico (la famosa "ley de la prudencia"), que trabaja según las exigencias de la acumulación de capital o de la reproducción de la vida. En otros términos, los agentes económicos rechazan más de una vez esos argumentos teológicos que, además de ser abstractos, son moralistas en el sentido idealista. Son argumentos sobre el *deber ser,* que no toman en cuenta el ser de las cosas.

En tercer lugar, y puede ser también el más importante, la comunidad de negocios conoce muy bien la práctica económica de la mayoría de las Iglesias, y sabe que esta es contradictoria, en la mayoría de los casos, con el discurso teológico. Las Iglesias, desde el inicio de la historia del cristianismo, han estado involucradas en prácticas económicas. La propia predicación del mensaje cristiano de San Pablo fue hecha tomando en cuenta las contradicciones económicas existentes entre los judíos de la diáspora, los prosélitos griegos y los que tenían "temor de Dios" (griegos con simpatía para con la religión judaica). Desde entonces, hasta hoy, las Iglesias perseveran en sus prácticas: pagan salarios, poseen y administran propiedades, participan del mercado, compran y venden bienes materiales, ahorran dinero, pagan y reciben valores por intereses, colocan capitales, etc. Y todo eso es hecho, generalmente, según los criterios dominantes de la economía (capitalista o socialista) en la cual ellas participan y critican. Por ejemplo, en la actualidad la mayoría de las Iglesias critican la dureza con la cual es administrada la deuda externa de los países pobres. Mas todas ellas continúan colocando su dinero en los bancos cuyo comportamiento se critica. Esto en el fondo significa que ellas mismas descalifican, con su praxis, su discurso teológico.

Los agentes económicos saben muy bien esto y, por esa razón, no pueden acreditar las posiciones moralizantes de las Iglesias que cantan una canción, y mientras tanto danzan con otro ritmo.

2. Importancia de la realidad económica

Es necesario comprender que la posición de los banqueros, industriales, negociantes, es interesada. O sea, es ideológica, porque procura defender y legitimar un poder que permite a los agentes económicos continuar lucrando, acumulando capital, etc. Mas es también importante reconocer que parte de las razones que los llevan a ser indiferentes a

las posiciones de las Iglesias y los teólogos, son razones concretas, especialmente cuando el discurso teológico es abstracto, exterior y moralizante. Lo que merece ser objetado es la pretención de la ideología de los agentes económicos, que afirma una separación nítida entre la vida económica y la ética. La ética, como se sabe, procura que la vida humana, en el contexto general de la vida, sea más y más vida, y cada vez más humana. O sea, la ética se preocupa por la reproducción de la vida, cosa que la relaciona directamente con la gestión económica. Esto quiere decir, entonces, que para la ética no hay zonas neutras, *adiáphoras,* en las cuales no se plantea la cuestión del bien y del mal. Es precisamente a partir de las condiciones materiales *de vida,* que hay posibilidad de indicar cuándo la economía ayuda o no a la reproducción de la vida, cuándo ella es buena y cuándo ella es ruin y debe ser mejorada. La cuestión, consecuentemente, no es metafísica. Entretanto, cuando la economía, siguiendo las orientaciones de Friedmann y la Escuela de Chicago, se intenta poner fuera de la moral (lo que da al economista una gran autonomía que lo lleva al ejercicio de una libertad excesiva), hay que reconocer que se trata de una premisa de naturaleza metafísica. Mas no es abstracta. Detrás de su pretendida abstracción se esconde un interés en continuar administrando la vida material para sacar un lucro *para sí misma.* En la vida, no obstante, el *para sí mismo* no agota la multidimensionalidad del ser humano, que, además de ser individuo, también es un ser interpersonal y social.

Será, por tanto, a partir de la propia realidad económica, de las orientaciones que marcan las líneas para las prácticas de producción, de mercado, de distribución, de investigación tecnológica, planeamiento, etc., que se podrá hacer una crítica teológica a la economía (capitalista o socialista; clásica, neoclásica o en gestación). Esto exige abandonar las posiciones moralizantes, resultantes de aquel esfuerzo que lleva a los teólogos y a las Iglesias a colocarse en el punto de vista de quien esta fuera del mundo (el único en el cual pueden pretender estar las "sociedades perfectas"). Cuando las instituciones eclesiásticas o los teólogos toman esta posición más allá de la realidad concreta, olvidan la importancia fundamental que tiene la exigencia de la encarnación en la vida cristiana.

Entrando en la realidad económica, y al tomar en cuenta, en primer lugar, la práctica de producción, de mercado, de distribución, se percibe inmediatamente la importancia del propio interés (aquello que Adam Smith llamó *self-interest*). Se trata de la *auto-afirmación* que lleva al ser humano a la negociación de sus límites; Ivan Karamazov, en el romance de Dostoievsky *(Los hermanos Karamazov),* es un representante de aquellos que así lo afirman. De ahí su declaración: "Dios está muerto". Y, si Dios murió, entonces "todo está permitido". Junto a este análisis de Dostoievsky, es interesante recordar aquí la posición nitzscheana de la *voluntad de poder* que, precisamente, permite insensatamente al ser

humano [1] el procurar ponerse *más allá del bien y del mal.* Esta actitud es la que caracteriza justamente al burgués [2], llevándolo a la búsqueda de la dominación del espacio y del tiempo. La personalidad de Fausto no se caracteriza sólo por vender, con el propósito de conseguir sus objetivos, su alma al diablo. Procura también manipular al propio Mefistófeles. Se trata de un ser esquizofrénico (¿no coloca Goethe, en boca de Fausto, en la primera parte de su texto aquella pregunta: "Hay dos almas que viven en mi pecho"?) que busca la dominación, y al mismo tiempo pretende ser justificado. Es decir, sabe que hace las cosas erradas, y sin embargo, pretende tener buena conciencia, se autojustifica [3]. El burgués, el individualista *por excelencia,* no puede existir sin crear contradicciones. Por eso, según el pensamiento de von Clausewitz, para el burgués, "la guerra es la forma más alta de la política". Y consecuentemente, la mejor economía es la que lleva a la guerra *(Si vis pacem, para Bellum).* No fue por casualidad que el *new deal* que Roosevelt, inspirado por Keynes, aplicó en los EE.UU. para salir de la crisis, fuera una de las causas principales de la guerra de 1939-1945 (semejante a la orientación económica de Hitler: "cañones y manteca"). Los resultados ya todos los conocemos: más de 60 millones de muertos durante la Segunda Guerra Mundial. O sea, el desconocimiento de los límites humanos, la negación de la multidimensionalidad de la vida.

3. El carácter ideológico de estas "ciencias económicas"

Las teorías económicas clásicas y neoclásicas (y también algunas que pretenden ser marxistas, como las formuladas en la URSS en el marco del estalinismo) pretenden justificar estas posiciones que mencionamos. Es donde tiene que ser percibido el carácter ideológico del pensamiento económico. Por detrás de las grandes escuelas hay intereses bien definidos. La economía, en realidad, no puede ser considerada como una ciencia. Es, justamente, lo que hoy están afirmando aquellos que trabajan en econometría: colocan los mismos datos en las manos de diversos economistas, y lo que resultan son lecturas diferentes. Lo que está llevando a algunos espíritus alertas de nuestro tiempo (y no solamente a los teólogos) a indicar la falsa conciencia implícita en las formulaciones económicas, y también a precisar que toda teoría económica es una hermenéutica. Es parte de lo que Paul Ricoeur llamó "conflicto de las interpretaciones" de nuestro tiempo[4]. La clave hermenéutica que

[1] Cf. *Gaia Scientia,* pág. 125.
[2] Cf. Werner Sombart. *Der Burger.* 1903.
[3] Cf., en este sentido, el libro de Michael Novak: *El espíritu del capitalismo democrático,* donde se justifica el error porque es a través de los múltiples desaciertos que se llega a la definición de la mejor gestión económica. Se trata, permitánme caracterizar esto en términos teológicos, de la "justificación por el pecado".
[4] *Le Conflict des Interprétations.* Paris: Seuil, 1969. También del mismo autor, *Du Texte à la Action.* Paris: Seuil, 1986.

recorre los textos de la economía política burguesa, clásica o neoclásica, desde Adam Smith hasta nuestros contemporáneos, es la voluntad de poder que expresa el deseo del individuo que no conoce sus límites, para llegar a ser el "superhombre" (Nietzsche). Antes de él, ya en el siglo XVII, Hobbes había percibido esta tendencia.

Pienso que no se consigue mucho (casi nada, en realidad) atacando estas formulaciones ideológicas con afirmaciones teológicas. Más adelante vamos a explicar la razón de esto. Mientras tanto, interesa indicar que esa irracionalidad económica [5] tiene que ser desenmascarada como ideología, como falsa conciencia. La tarea, en realidad, no es difícil, porque cuando se leen con cuidado las obras más importantes de la literatura económica, se percibe inmediatamente que casi no hay una doctrina fundamental que para su formulación no recurra al lenguaje de la religión, del misterio. De ahí que Adam Smith hable de la "mano invisible" que armoniza el mercado —donde se confrontan intereses contradictorios [6]. ¡Claro!, Adam Smith no explica que el mercado no es un espacio donde se encuentran fuerzas iguales. Por eso tiene que ocultar (¡la falsa conciencia!) la realidad, introduciendo, mágicamente *(teológicamente),* el concepto providencial de la "mano invisible".

Pocos años después de la publicación de *La riqueza de las naciones* (1776), David Ricardo escribió su *The Principles of Political Economy and Taxation* [7], donde formula su famosa "ley de hierro de los salarios", considerada hasta hoy un elemento fundamental de la economía de libre mercado, orientada a la acumulación privada del capital. La intención de Ricardo fue fijar el nivel máximo de salario asegurando, al mismo tiempo, la reproducción de la energía gastada por el trabajador en el desempeño de sus tareas y —simultáneamente— el mayor lucro posible del propietario de los medios de producción. El párrafo fundamental dice así:

> Estas son las *leyes* por las cuales los salarios son reglamentados, y por las cuales la felicidad *(¡sic!)* de la mayoría de cada comunidad es gobernada. Como todos los demás contratos, los salarios deben ser dejados a una *concurrencia* limpia y *libre en el mercado,* y *nunca jamás deberían ser controlados a través de la interferencia del legislativo* [8].

En este texto, las palabras subrayadas, o vienen del lenguaje religioso (por ejemplo: *ley;* ¡y no se debe olvidar que Ricardo era un judío practicante!) o indican conceptos religiosos (la idea de alianza y de pacto

[5]Irracionalidad porque destruye la vida, va contra la reproducción de la vida y los derechos humanos de las mayorías. Cf. de Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo.* San José, Costa Rica, Ed. DEI, 1987.
[6] *The Wealth of Nations.* IV, cap. 2, pág. 9.
[7] Londres, Melbourne y Toronto: Everyman's Library; 1978.
[8] *Ibid.,* pág. 61. Los énfasis son míos.

está ahí presente cuando se habla de "contratos", como también el tabú: "nunca jamás deberían...").

La lista de ejemplos de este tenor podría continuar por muchas páginas. Para ser breve, me gustaría únicamente indicar algunos casos, de ayer y de hoy.

Primero, Sismondi, tomando posición contra el liberalismo de Adam Smith y Ricardo, ya antes de Marx, muestra que cuando los campesinos de Gran Bretaña eran expulsados de las tierras en las cuales trabajaban (como hoy en Brasil), era necesario "Sacrificar la riqueza para tener vidas humanas" [9]. El concepto de "sacrificio" tiene su raíz en la práctica religiosa. Hoy, el ex-ministro Delfim Netto lo repite constantemente. Evidentenemente, en su lenguaje, remite al sacrificio de los sectores populares y nunca de los que viven en la opulencia. En ese sentido sigue el pensamiento de la Escuela de Chicago, y de Milton Friedmann en particular, para quien no es posible el desarrollo, el crecimiento económico, sin pagar un "costo social alto" (=sacrificio).

Segundo, cada vez que se habla de la deuda, y sobre todo de la deuda externa de los países de América Latina y del Caribe, de Africa, de Asia, al igual que de algunos países socialistas como Polonia, Hungría, Yugoslavia y Rumania, el problema se resuelve con el *sacrificio* del pueblo o como la "redención" de la deuda. Una lectura ingenua dice que esas palabras (u otras, por ejemplo: "el *rescate* de la deuda") son apenas metáforas. Entretanto, sobre esa práctica donde la sospecha es norma constante, hay en el psicoanálisis una reflexión que no puede y no debe ser dejada de lado. Para el psicoanalista Jacques Lacan, una de las grandes personalidades de toda la historia de la práctica psicoanalítica, el id está estructurado como un lenguaje. Por esa razón nos recuerda que "el lenguaje trae y traiciona". O sea, no es una casualidad que la teoría económica, para expresar posiciones fundamentales, utiliza palabras propias de la religión y de la teología. Esos símbolos, involuntariamente, revelan y quieren ocultar, al mismo tiempo, el carácter ideológico de las teorías económicas.

Tercero, fue por eso mismo que Marx, en *Das Kapital,* cuando revela las escondidas intenciones de la economía política clásica, va a calificar a esas teorías de religión. El capitalismo es una expresión "protestante" [10], mientras que el feudalismo es "una economía católica". Lo que nos permite afirmar que, dada esa raíz ideológica de toda formulación económica *(fetichista)* según Marx [11], toda teoría económica contiene una teología implícita (y, viceversa, toda línea de reflexión teológica tiene también una economía implícita en ella).

[9] *Estudes sur l'Economie Politique* (1819), Paris: Trenttel et Würtz; 1838, 2º vol., pág. 209.
[10] Y ahí aparece la fuente para el análisis de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* seguidas por el trabajo de Tawney, *A Religião y el Surgimento do Capitalismo.* São Paulo, Editora Perspectiva, 1971.
[11] Cf. "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", en *O Capital,* São Paulo, Abril, 1983, vol I., págs. 70-78. (N. del T.: edición en portugués utilizada por el autor).

4. La práctica económica como religión práctica

Al partir del interior de la literatura económica, se percibe su carácter de falsa conciencia. Mas es a partir de la propia práctica económica que es posible constatar el elemento religioso de la economía. Esto se percibe más fácilmente a través de la vida de los responsables económicos: los ejecutivos de las empresas, los banqueros, los comerciantes, y hasta los mismos economistas. Hay tabúes que todos ellos respetan *religiosamente.* Lo más importante para ellos son "las leyes del mercado". Aquellos que no se someten a esas leyes, son considerados sujetos peligrosos. Deben ser separados de la compañía. Tienen su comportamiento "adolorido", "irracional", "insensato". Son (según los códigos del lenguaje antiguo) "endemoniados". No participan del "espíritu de la empresa". Consecuentemente, se sobreentiende, son motivados por el "espíritu maligno", carente de bondad. La lectura de algunas biografías de hombres y mujeres que son, o llegaron a ser exitosos en el mundo de los negocios, manifiesta claramente esta tendencia. Es el caso de Henry Ford, de Lee Iacoca, y de muchos otros. Sus vidas fueron entregadas a esa divinidad que es la "firma" con la cual trabajaron o trabajan. Sin una entrega total, el ejecutivo no tiene un futuro cierto en la empresa ("no tiene salvación"). Es decir, la práctica económica coloca en evidencia también a la religión, el carácter religioso de la economía.

Aquí es necesario proceder más lentamente en nuestro análisis. Si hay religión, entonces hay referencia a lo sagrado. El problema consiste en percibir de qué sagrado se trata. Por ejemplo, lo sagrado con lo cual se confrontó el profeta Isaías, o Jeremías, fue un *sagrado religioso* que produce una conversión del ser humano, que consiste en pasar de la autoafirmación individualista, de la voluntad de poder, al reconocimiento de lo "absolutamente heterogéneo". Un Dios que llama a confirmar esa apertura a través del cuidado amoroso de los otros. Como dice Levinas, "el otro" ("el pobre", "el oprimido", "la víctima de la injusticia", "la mujer", "la persona de razas segregadas") llega a ser más importante. Es el misterio que se manifiesta en la posibilidad de la vida en comunidad, donde en lugar de la autoafirmación individualista, la actitud a ser desarrollada es la de disponibilidad.

Mientras tanto, otro tipo de sagrado, muy bien caracterizado por Durkheim en *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* es el sagrado sociológico. Aquellos que disponen de poder en la sociedad, agregan, acrecientan un carácter de respeto e individualidad a las cosas sobre las cuales se basa el poder de ese grupo, o que representan tal poder. En las sociedades de los aborígenes australianos es el *totem;* en la sociedad de los comienzos de la monarquía de Israel fue el templo de Salomón; en el tiempo de Jesús fue el templo reconstituido por Herodes Antipas; hoy es el mercado. Mercado que fascina y aterra. Fascinación que lleva a procurar participar en él más y más. Terror que se siente cuando la vida es menos vida debido a los sacrificios a ser hechos para

pagar intereses, cuotas, y para mantener el nivel de consumo. Si, para eso, los otros tienen que ser sacrificados, entonces "vale todo". El éxito, el consumo ostensivo, son las señales de comunión con aquel "dios" del sistema al cual realmente se sirve. Desde el punto de vista de los profetas bíblicos pre-exílicos, ese Dios es Molok (=poder; lo sagrado legitimador de la monarquía que exigía el sacrificio de los primogénitos).

La vigencia de ese sagrado sociológico es muy fuerte. Domina incluso la práctica económica de las Iglesias, prontas a dejar de lado valores fundamentales para no perder propiedades o prestigio. Los ejemplos, en este sentido, pueden ser incontables. En mi forma de ver, es aquí que se plantea hoy el gran desafío para el cristianismo. El desafío no es tanto el islamismo que se expande en el mundo, y aún menos el ateísmo. El asunto que puede llevar a perder el sentido de nuestra caminata es aquella incoherencia nuestra de la cual hablaba el apóstol Santiago: decir una cosa y hacer otra. Es lo que San Pablo llamaba "sarx", "carne", cuyas manifestaciones aparecen bien claramente en la vida económica, tanto al nivel social como personal: "fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odio, riñas, celos, ira, discusiones, discordia, divisiones, envidias, embriagueces, orgías, y cosas como éstas (...): los que practican tales cosas no heredarán el Reino de Dios" (Gal 5, 19-21).

5. Para restablecer el sentido de las prácticas humanas

El concepto teológico que corresponde a esta realidad de que hablamos es el de pecado, de enemistad con Dios. Nuestra convicción es que es preciso crucificar esa enemistad. No sólo "espiritualmente", o sea, litúrgicamente, en el campo del símbolo. La muerte del pecado acontece en la historia, o no acontece. Colocando la misma afirmación en términos positivos: la conversión se da en la vida histórica, concreta, material, o no hay conversión. Esto apela, en primer lugar, a la conciencia de las Iglesias, de las comunidades cristianas, a que se conviertan a la economía del Reino; la producción y la repartición son prioritarias en ella. La enseñanza de Jesús toma en cuenta el mundo de los trabajadores. En él Dios se revela. Aún más: en las parábolas, la realidad económica del trabajo humano es fuente de revelación de Dios. No sucede lo mismo con quienes se aprovechan del esfuerzo del trabajador. Lo que por lo menos significa que la conciencia de aquellos que se arrepienten y se acreditan en el "reino de los cielos" —teóricamente, los de la *ekklesía*—, tienen que romper con los ricos y afirmar el valor de los trabajadores.

En realidad, una posible conversión sobre los sistemas económicos solamente podrá tener lugar por la fuerza de los "herederos del Reino"; los pobres, los que luchan por la justicia y por eso son perseguidos, y los niños (hay cuatro millones de niños abandonados, *sacrificados,* en Brasil, cuyos responsables económicos no los toman en cuenta para na-

da. Para esos señores la prioridad está en pagar los intereses de la deuda). La conversión no va del lado de los sagaces y sabiondos. Ella puede venir de aquellos que tienen interés verdadero en los cambios. Los que tienen los conocimientos para articular proyectos y planeamientos relacionados con la producción, el consumo, la distribución, incluyendo las opciones tecnológicas, son llamados a servir a aquellos que realmente procuran los cambios.

Esta vocación es todavía más fuerte para las Iglesias. ¿Será que vamos a romper con los sistemas económicos que se basan en la imposición de tributos (los intereses de la deuda) o el trabajo forzado o mal remunerado, que no da alegría porque revela la explotación a la cual el ser humano está sometido? ¿Será que vamos a continuar participando de esa injusticia que consiste en apropiarse de una parte del excedente que producen los trabajadores, ahorrando en los bancos que prestan nuestro dinero con intereses que los trabajadores no pueden pagar? Romper con este sistema exige algo más que retirar nuestro dinero ahorrado: exige solidaridad con los trabajadores explotados que el sistema sacrifica. Una solidaridad en la resistencia y en la práctica, que procura la transformación de este sistema. Y, por otro lado, exige también colocar recursos al servicio de la formulación de proyectos alternativos que sean expresión de los intereses de los trabajadores. Recordando que, según Jesús y la sabiduría del pueblo, no se pone vino nuevo en odres viejos. Sólo así las Iglesias llegarán a tener alguna credibilidad para los empresarios, el Estado y la sociedad. Esto significa que otra tarea de los cristianos (y de las Iglesias) en esta lucha por la transformación del orden económico, es trabajar junto con los trabajadores y con las fuerzas que luchan por la justicia social, para la formulación de un nuevo paradigma económico. Que la economía pueda ser formulada con un contenido político —que vuelva a ser "economía política"—, pero a partir de los intereses de las mayorías trabajadoras.



Capítulo II

Origen de la riqueza actual de los ricos

En marzo de 1967, Pablo VI dio a conocer la encíclica *Populorum Progressio,* recibida por la opinión pública con aquella satisfacción que sólo es motivada por mensajes que consiguen condensar las expectativas de grandes sectores de la humanidad. Ese documento reflejaba el espíritu de quienes esperaban un cambio sustancial en las relaciones entre los países desarrollados y los subdesarrollados. Mediante procesos de crecimiento económico sostenido, los países en vías de desarrollo podrían alcanzar, en el correr de un lapso no muy prolongado, un nivel de producción, de consumo y de distribución de bienes que les permitiría combatir la pobreza con todas sus consecuencias. El texto de Pablo VI revelaba el espíritu de una época: aquella que correspondía a la primera década del desarrollo lanzada por las Naciones Unidas, durante cuyo transcurso también habían comenzado a formularse las condiciones para la "coexistencia pacífica" entre los superpoderes que intentan controlar la vida de los pueblos del planeta.

Menos de veinte años después nos encontramos en una situación bien diferente de aquella que vio nacer la *Populorum Progressio.* Muchas de las "esperanzas" de aquellos tiempos revelaron ser simples "ilusiones". Es suficiente, apenas, analizar el cambio de lenguaje entre quienes se ocupan de los problemas relativos al desarrollo de los pueblos, para percibir inmediatamente que el optimismo de aquellos tiempos se transformó en un ejercicio cauteloso que está teñido de un sombrío pesimismo. Baste citar sólo un ejemplo: durante la década de los años sesenta casi nadie hablaba de la situación de los pobres. En realidad, la pobreza aparecía como una situación que necesariamente debía ser erradicada. Todo llevaba a pensar que tal cosa iba a ocurrir durante un período más o menos corto de tiempo. Sin embargo, hoy se aprecia un consenso generalizado de que la pobreza, en vez de disminuir, ha aumentado. Ya desde mediados de la década de los setenta se comenzó a hablar de la relación entre "países ricos y países pobres". Casi concomitantemente apareció el término "Cuarto Mundo", para indicar la existencia de bolsas de pobreza en medio de la opulencia de los países ricos. Luego se hizo

una distinción entre "países en vías de desarrollo" y "países menos desarrollados", entendiéndose por estos últimos aquellos en los que los indicadores económicos no superan las marcas que evidencian la dura y penosa realidad de la pobreza en los mismos.

Todo esto indica por lo menos tres cosas: primero, que cuando durante la década de los sesenta se hacían estimaciones y planes que permitían suponer la erradicación de la pobreza y de la miseria en el mundo, existían condiciones en virtud de las cuales se podía hacer esa planificación. Ellas se basaban en el conocimiento de la producción mundial, del desarrollo de las fuerzas productivas y de las necesidades de la población del planeta. El problema podía ser resuelto con algunas transformaciones en las estructuras del comercio internacional. El "desarrollo de los pueblos", por tanto, parecía viable. Segundo, la falta de perspectiva correcta se relacionó con una percepción inadecuada de la dureza de aquellas estructuras que se fueron creando a lo largo de mucho tiempo, y que manifiestan una extrema rigidez y falta de flexibilidad como para ser transformadas a través de tratados y acuerdos internacionales. Esto significa, por tanto, en tercer lugar, que el problema de la pobreza de los pueblos, y su subdesarrollo, está íntimamente ligado a la forma según la cual se ha estructurado el poder económico y político, y la manera como es ejercido. Intentar comprender adecuadamente esta situación exige una óptica histórica, dinámica, que tome en cuenta la evolución de las relaciones sociales y de producción en el seno de cada pueblo y entre los pueblos.

1. La relación entre el ejercicio de la dominación y el crecimiento económico

Señala Celso Furtado, conocido economista brasileño, que

> ...dos formas básicas de apropiación del excedente parecen haber coexistido desde el inicio de los tiempos históricos. Por un lado, está lo que podríamos llamar la *forma autoritaria,* que consiste en la extracción de un excedente mediante la coacción. Por otro, se presenta la *forma mercantil,* o sea, la captación del excedente en el marco de operaciones de trueque e intercambio.

De este modo, bastante simple y muy directo, Furtado nos coloca en medio del proceso histórico que permite comprender las condiciones que permitieron la acumulación económica por parte de algunos pueblos en detrimento de otros. Esto se aplica especialmente a aquellas naciones que iniciaron el ciclo de producción que hoy es conocido como capitalismo[1].

[1] Celso Furtado, *Prefácio à Nova Economia Política* (Rio de Janeiro, 1976), 32-33. En esta misma obra, Furtado define al capitalismo como "una formación sociopolítica, o sea, como

La *forma autoritaria* apareció en la historia cuando un pueblo o un grupo social llega a dominar y subyugar a otro. Pero también se concreta cuando se trata del control de tierras productivas o de fuentes de agua y de energía, o a través de la imposición de tributos desde posiciones de fuerza. La *forma mercantil,* en cambio, no sólo se da mediante procesos de intercambio, sino que generalmente está relacionada a un proceso de elevación de la productividad. Quien controla la producción y los mecanismos del mercado (en general, las dos cosas están estrechamente relacionadas), llega entonces a apropiarse del excedente que se da a través de la reproducción de la vida.

Debe señalarse también que, generalmente, las sociedades, al reproducirse en condiciones humanas normales (es decir, sin ser afectadas por catástrofes naturales tales como una sequía, un terremoto, unas inundaciones, etc., o por catástrofes producidas por los propios seres humanos, como son las guerras y sus consecuencias sociales), no solamente tienden a asegurar por medio de la producción el mantenimiento de la vida, sino que también *siempre* generan más vida. Esa vida que crece, y las condiciones que permiten sostenerla, constituyen el excedente. La apropiación del mismo ha sido el motivo principal de conquistas, de cruzadas, de guerras, así como lo es hoy de la búsqueda del control de los mercados.

Sólo cuando se percibe que el proceso de acumulación está ligado de esta manera al de conquista y al de dominación del mercado, se puede entonces comprender cómo ha sido posible a determinados pueblos del planeta llegar a acumular el potencial económico de que disponen en la actualidad. O dicho de otro modo: resulta evidente que el crecimiento económico de los pueblos occidentales está vinculado a sus empresas coloniales, a la práctica de saqueo a que fueron sometidos los pueblos que hoy son considerados como subdesarrollados y pobres. Esto no quiere decir que en las naciones que hoy son consideradas como industrialmente desarrolladas se hayan conseguido formar estilos de trabajo y producción racionales, en los cuales la disciplina del trabajador es un componente fundamental para alcanzar una alta productividad. Debe quedar bien claro que una alta tasa de producción no se consigue únicamente con trabajo, sino que requiere otras condiciones, entre las que prevalece la acumulación de capital[2]. Fue precisamente esa apropiación del excedente a través de la combinación de la conquista, la dominación colonial y el control del mercado a nivel mundial, la que permitió la creación de un potencial que posibilitó un gran salto cualitativo de la producción capitalista mediante la revolución industrial.

Esto revela, por tanto, que los procesos de acumulación no dependen meramente de factores económicos: desempeñan un papel muy relevante en los mismos, elementos que tienen una enorme importancia política.

una estructura de poder que impone aquellas relaciones sociales en las que el excedente se transforma más fácilmente en capital" (pág. 37).

[2] Cf. E. J. Hobsbwn, *Industry and Empire* (Londres, 1968).

Es a partir de esta constatación que llegamos a la afirmación de que la acumulación de riqueza y poder por parte de los países que han alcanzado las mayores tasas de crecimiento económico, generalmente estuvo basada en procesos de dominación que, al mismo tiempo que generaron bienestar para la población de los conquistadores, también produjeron condiciones de pobreza para los dominados. De ahí que haya necesidad de decir que desarrollo y subdesarrollo son caras de una misma moneda.

Sin embargo, es necesario señalar igualmente que el problema no se plantea únicamente dentro de los parámetros indicados con anterioridad. La explotación colonial no significó apenas la riqueza de algunos y la miseria y muerte para otros. Ella desencadenó una irrefrenada voluntad de opresión de los conquistadores sobre los conquistados. Así, por ejemplo, en América, la llegada de los españoles significó una profunda subversión del orden indígena que prevalecía hasta ese momento en estas tierras. Ciertamente, en la organización de las sociedades indígenas también existían aspectos injustos, pero que nunca pudieron ser comparados con la violenta dominación impuesta por los ibéricos. Por medio del régimen de encomiendas, los españoles llegaron a administrar territorios y seres humanos que vivían en los mismos. Su objetivo era alcanzar los más altos niveles de producción, sin que les importara la manera de lograrlo ni las consecuencias. El resultado fue prácticamente un exterminio de la población. Los nativos fueron obligados a trabajar más allá de sus fuerzas, lo que disminuyó su capacidad de resistencia. Así fue como, en la región de México y América Central, se produjo en pocas décadas un verdadero genocidio. De cada diez indígenas existentes al llegar los españoles, seis o siete décadas más tarde apenas si quedó uno.

Ante esta situación, privados de mano de obra local barata, los colonizadores recurrieron a la importación de mano de obra esclava. El tráfico de esclavos ya existía. No obstante, a partir del siglo XVI, y hasta comienzos del XIX, se establecieron canales que fueron recorridos continuamente por navíos que iban cargados de hombres y mujeres desde las costas de Angola, Dahomey y otros lugares de Africa, hacia las colonias que los países europeos habían establecido en tierras americanas. Se trata del "tráfico negrero", una de las formas más viles de explotación humana. Cuántos africanos fueron llevados en esas condiciones hasta las costas de América, es cosa que nadie puede responder con precisión. Sin embargo, teniendo en cuenta las estadísticas coloniales, y sobre todo el hecho de que muchos morían antes de llegar a destino en virtud de las horribles condiciones que debían sufrir al ser transportados en las bodegas de aquellos barcos, es posible calcular que fueron varias decenas de millones de africanos los que tuvieron que sufrir ese oprobio.

Las condiciones de trabajo que se les impuso al llegar a América, fueron espantosas. Con ese proceso esclavista iniciado en el siglo XVI,

que procuró implacablemente la explotación de la fuerza de trabajo de los negros, comenzó la discriminación de éstos. A partir de entonces, el ser del negro ya no podrá ser concebido desconectado del capital y de la producción. Se lo considera fundamentalmente una fuera productiva y de lucro. Y así como los indígenas eran llevados a las minas para dejar allí sus vidas, del mismo modo los negros dieron lo que tenían para enriquecer a los colonos ávidos de poder y de fortuna. De este modo empezaron a estructurarse los estratos sociales en América. Aún hoy, en las Américas, los grupos sociales que visiblemente no tienen grandes oportunidades de vida son los indígenas y los negros. Es una herencia de la dominación colonial que está presente de manera indeleble en la mayoría de las sociedades del hemisferio americano.

La dominación colonial fue, históricamente, una necesidad constante para aquellas naciones ávidas de control político y comercial. Sin los productos obtenidos a muy bajo costo en las colonias, no hubieran podido llegar a mejorar las condiciones de vida de sus propios pueblos. Y lo que todavía es más importante: no hubiesen tenido condiciones para desarrollar su propio poder industrial. Claro que esto sólo no era suficiente. También había que eliminar a los posibles competidores y, por tanto, impedir la industrialización de los mismos. Para ello se aplicaron medidas violentas que procuraban la destrucción de las fuerzas de producción locales. Y, además, se aplicó el control del comercio por los dominadores, lo que les permitió a éstos imponer sus productos en los mercados coloniales. Este tipo de dominio tuvo claras consecuencias culturales, que aún hoy son visibles[3].

La rápida expansión del intercambio tenía su elemento motor en los aumentos de productividad física que estaban sucediendo en las zonas en que penetraba el modo de producción capitalista. Y eran los nuevos productos surgidos de las transformaciones en las formas de producir, los que servían de punta de lanza para abrir las nuevas líneas de comercio. De ese contacto entre una cultura orientada a la expansión y la innovación y otras orientadas hacia la tradición, emergió una situación de dominación de la primera sobre las segundas, que tendieron a *aspirar* a reproducir los patrones de consumo de aquélla. La explicación de este proceso puede buscarse en muchos lados, pero cualquiera que sea, no podrá dejar de tener en cuenta que la cultura que primero se apoyó en el modo capitalista de producción se basó en un proceso de acumulación más rápido, lo que significaba *inter alia* poder imponer por la fuerza el intercambio, y con él, sus productos. En síntesis, la formación de un sistema de división internacional del trabajo no fue solamente una cuestión de apertura de nuevas líneas de comercio, sino también, y de modo principal, la imposición de patrones culturales.

La destrucción de las industrias locales en los pueblos colonizados, obligó a éstos a convertirse en proveedores de materias primas para los

[3] Celso Furtado, *op. cit.*, págs. 54-55.

países metropolitanos. Esto trajo como resultado su empobrecimiento. Este, no obstante, también fue compartido por la mayoría de los trabajadores de los países colonizadores. Si bien la situación para los últimos comenzó a mejorar a fines del siglo XIX, no debe olvidarse que luego de la guerra de 1914-1918, varias naciones europeas conocieron momentos de grave crisis. Esta se generalizó durante el período 1928-1932. Durante esos años de "gran depresión", los obreros y campesinos de Europa y Norteamérica conocieron el dolor del retorno a severas condiciones de pobreza. Sin embargo, no debe olvidarse que los principales afectados por esa situación fueron los pueblos de Africa, América Latina y Asia.

La crisis que afectó al capitalismo desde finales de la década de los años veinte hasta comienzos de la siguiente, fue el factor determinante del conflicto mundial (1939-1945). Las medidas aplicadas para superarla coadyuvaron, en realidad, a preparar la confrontación mayor de la historia de la humanidad. De ahí que estadistas y economistas, conscientes de que las correcciones introducidas en la economía mundial no habían sido suficientes para ayudar a encontrar el equilibrio perdido en la misma, afirmaran la necesidad de crear un nuevo orden económico internacional. Las bases para éste fueron afirmadas en la reunión de Bretton Woods (Estados Unidos) en 1944, poco antes de terminar el conflicto mundial. Infelizmente, el orden de Bretton Woods no ha ayudado a resolver el problema de la pobreza. Más bien lo ha agravado.

2. El orden internacional actual

Hay que reconocer que quienes estuvieron reunidos en Bretton Woods, llevaron a cabo una verdadera proeza. Habían sido testigos de una gran catástrofe, y procurando que la misma no se repitiera en la historia, imaginaron condiciones que permitirían alcanzar la estabilidad del comercio internacional y de los mercados que le son necesarios. De ahí que postularan una serie de condiciones para que la humanidad pudiese volver a vivir en paz. Entre ellas, la de crear un gran mercado internacional en el que pudiera existir el *comercio libre,* sin barreras proteccionistas que obstaculizaran su desarrollo. Comercio libre quiere decir *mercado libre,* lo que implica al mismo tiempo la existencia de *cambio libre.* Era necesario, entonces, terminar con la existencia de áreas competitivas en las que la producción podría correr el riesgo de ahogarse, sin tener una salida apropiada en el mercado, tal cual había ocurrido en los años previos a 1928. Se trataba de evitar el mantenimiento de áreas de comercio paralelas: la del dólar, la de la libra, la del franco, etc. Lo que se procuró en Bretton Woods fue la creación de un vasto y fuerte sistema de comercio libre. Ello significó el retorno (ajustado a nuestro siglo) de las teorías económicas de Adam Smith. No obstante, las potencias occidentales que de un modo u otro tuvieron el papel más

influyente en aquella reunión, no fueron totalmente coherentes con ese principio. En realidad, como muy bien lo dice el informe de la Comisión Brandt, lo que resultó "fue una combinación de Keynes para dentro de casa y de Adam Smith para afuera"[4].

Para custodiar el desarrollo de este orden económico fueron creadas dos instituciones que hasta hoy desempeñan un papel preponderante en el curso de los acontecimientos económicos mundiales: el Banco Internacional de Reconstrucción y Desarrollo (BIRD), conocido comúnmente como Banco Mundial, y el Fondo Monetario Internacional (FMI). Gradualmente, a través de sus operaciones, ambas han conseguido llevar a la mayoría de los países del planeta (incluyendo algunos de economía socialista) a entrar en el marco del sistema creado en Bretton Woods. Los países que allí se reunieron no eran más de cincuenta. Sin embargo, hoy suman más de ciento veinte lo que están relacionados con el BIRD y el FMI.

La forma como esta evolución fue desarrollándose, tuvo que ver con las necesidades de crecimiento económico de los países periféricos y de aquellas nuevas naciones que surgían a la independencia a través del proceso de descolonización de las décadas de los cincuenta y de los sesenta. Todos esos países han tenido en un momento u otro necesidad de créditos internacionales. Para ello apelaron al BIRD. Este está dispuesto a abrir líneas de crédito, siempre y cuando los países que los solicitan demuestren operar económicamente según las pautas acordadas en la reunión de Bretton Woods. El veredicto al respecto es dado por el FMI, el cual entra en contacto con los países que buscan dinero y sugiere medidas que gradualmente van haciendo entrar a esos países en los marcos del sistema. Las famosas "cartas de intención" son las que dan forma concreta a la aceptación del gran sistema de comercio libre internacional por parte de los países que, a partir de ese momento, acuerdan organizar sus economías según las orientaciones del FMI y del BIRD.

Los que estuvieron reunidos en Bretton Woods en 1944, fueron países de la órbita capitalista. La URSS se abstuvo de estar presente en aquella reunión. Y si bien es verdad que desde entonces hay un cierto número de países socialistas que han entrado en el sistema (Rumania, Hungría, China, etc.), no cabe duda de que la orientación general de los acuerdos tiende al desarrollo del capitalismo mundial. Este, desde 1945 hasta la fecha, ha sido impresionante. Jamás en la historia del mundo se ha asistido a la expansión que ha tenido lugar durante los últimos cuarenta años. Jamás se ha observado el crecimiento económico que se ha concretado durante estas cuatro décadas. Pero, al mismo tiempo, jamás se ha constatado tan alto grado de concentración de la riqueza en pocas manos, mientras crece la pobreza de muchos. Las orientaciones

[4] The Brandt Commission, *North-South: A Programme for Survival* (Londres, 1980), pág. 36.

seguidas a partir de la reunión de Bretton Woods han dado como resultado una evolución particular del capitalismo, la cual ha sido caracterizada como un "proceso de internacionalización del capital y de la fuerza de trabajo" que no sólo denota un acelerado proceso de expansión mundial del capital, sino que también tiene como instrumento principal un nuevo y poderoso agente económico: la empresa multinacional. La expansión mundial del capital —rápido incremento del capital extranjero en los países subdesarrollados—, ha sido acompañada por la concentración y la centralización internacional del capital. La concentración y la centralización se verifican en un sentido horizontal (un único sector económico), así como también en un sentido vertical (insumos para el producto final) y en una dirección trans-sectorial.

> La concentración y la centralización internacional del capital crean un nuevo agente en el proceso de desarrollo desigual: la empresa multinacional, esa forma de capital individual que se reproduce en virtud de la *producción mundial*. Esta es la fase de la real, y no meramente formal, creación del *mercado mundial* —el mercado de bienes de consumo, capital y mano de obra—. Al mismo tiempo, la división internacional del trabajo pasa a ser un departamento de mano de obra dentro de la empresa. (...) Para el capital internacionalmente concentrado y centralizado, el mundo se ha transformado en un continuo ininterrumpido no sólo para la venta de productos, sino también para la compra de los factores de producción[5].

A través de las operaciones del capital transnacional, cuyo origen y mayor fuerza está precisamente en los países industrialmente desarrollados del norte, se acentuó el proceso de apropiación del excedente producido por los países del sur por parte de quienes controlan el sistema de producción capitalista. De este modo, y a pesar de que en el correr de los últimos cuarenta años la producción de los países subdesarrollados aumentó de manera impresionante, ésta no ha ayudado al desarrollo sustancial de los mismos. Asistimos, por ejemplo, a situaciones paradójicas: en los países de Africa la producción de alimentos ha alcanzado niveles inéditos; sin embargo, en la actualidad, la mayor parte de esos países tiene que enfrentar el problema del hambre, lo que generalmente no ocurría en el pasado.

La pauperización del sur ha sido acompañada de un desarrollo de la opulencia del norte. Posiblemente, por primera vez en la historia, la mayoría de la población de Europa, de Japón y de Norteamérica ha conseguido la superación de la pobreza y vivir en condiciones de gran abundancia. Eso se admite cuando se comparan las posibilidades de acceso de los pueblos del norte y del sur a los bienes de consumo. Ya en 1972, Rudolf Strahm demostraba que el consumo anual de un suizo

[5] F. Froeble/J. Heinriche/. Kreye/O. Sunkel, *The Internationalization of Capital and Labour* (Stemberg, 1973), págs. 12-13.

equivalía al de veintidós habitantes de la India y al de cuarenta de Somalia[6]. La situación es aún más grave cuando se tiene en cuenta que la población de los Estados Unidos, que no supera el 6% de los habitantes de la tierra, consume casi el 40% de los productos del planeta por año. Esa desigualdad de la distribución del producto es la mejor demostración de que el orden económico internacional acordado en Bretton Woods, no sirve para erradicar la pobreza de nuestras sociedades. Si bien ha ayudado a hacerlo en el norte, la situación infelizmente se ha deteriorado con gravedad en el sur.

3. La injusticia del sistema de comercio internacional

Como fue señalado previamente, el clima que prevalecía hace veinte años era de un optimismo inequívoco. Se percibía con evidencia también que la situación era difícil. Mas no se tenía la conciencia que hoy existe de los obstáculos existentes para transformar esa situación. Ya mencionamos, en ese sentido, la encíclica *Populorum Progressio*. Convergente con la misma fue el informe de la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad, organizada por el CMI en Ginebra (1966). Fuera del ámbito de las iglesias, este optimismo parecía ser todavía más fuerte. Baste recordar que la Organización de las Naciones Unidas decidió lanzar la Primera Década del Desarrollo durante los años sesenta. Fue en el curso del primer tercio de esa década cuando varias conferencias económicas regionales fueron realizadas, convergiendo en la Conferencia Mundial sobre el Comercio y el Desarrollo, que tuvo lugar en Ginebra entre marzo y mayo de 1964. Se pensaba entonces que los programas organizados y supervisados por la comunidad internacional podrían contribuir a terminar gradualmente con la miseria y la pobreza. Para ello se pensaba que la ayuda internacional sería un instrumento de primera importancia. Así fue que se decidió crear la UNCTAD, entendida como una "organización encargada de llevar a cabo las negociaciones y de decidir los programas de acción"[7].

Infelizmente, los hechos se encargaron de demostrar que esas esperanzas estaban lejos de la realidad. Pronto se percibió que la ayuda internacional no era tan voluminosa como se esperaba, y menos aún generosa. En el marco de la UNCTAD fue difícil concretar negociaciones que ayudasen a los países exportadores de materias primas. Estos, entonces, comenzaron a formar un bloque que pudiera servirles de herramienta para cristalizar sus anhelos. En 1965, reunidos en Argelia, elaboraron un documento en el que se dice que han llegado a

[6] Rudolf H. Strahm, *Pays Industrialisés-Pays Sours-développés* (Neuchâtel, 1974), págs. 18-19.
[7] Samuel Parmar, "Some Implications of a Global Visison: In the Setting of Unctad II", en Denys Mumby (ed), *World Development: A Challenge to the churches* (Wshington, 1969), pág. 101.

> ...la clara conciencia de que todo auténtico esfuerzo con miras al desarrollo debe partir de ellos mismas. Sólo sobre la base de un esfuerzo interno determinado (podrían) llegar a desempeñar un papel constructivo en la formulación de políticas internacionales mutuamente beneficiosas[8].

Eso quiere decir que ya para mediados de la década de los sesenta, comenzaba a ser evidente para los países de Africa, Asia y Latinoamérica que la lucha contra las condiciones que generan la pobreza pasaba a través de la creación de una situación nueva que les permitiera concretar un desarrollo autosostenido. Desafortunadamente, eso no podía llegar a ser. En efecto, para generar ese tipo de condiciones era imprescindible que los productos primarios mantuvieran su valor. En cambio, lo que se observaba era una situación de "deterioro de los términos de intercambio".

Este proceso de descenso de los intereses de los países dedicados primordialmente a la producción de materias primas, se dio y se sigue produciendo de dos maneras. *Por un lado,* el precio de las materias primas no mantiene su valor frente al precio de los productos manufacturados en los países industrializados. Así, por ejemplo, en 1960 era necesario producir cuatro toneladas de caucho en Birmania para comprar un *jeep*. Diez años más tarde, el coste de un *jeep* equivalía a diez toneladas de caucho. Esta tendencia, según ha sido demostrado por Raul Prebisch, el primer secretario general de UNCTAD, prevalece desde fines del siglo pasado. Esto significa que los países subdesarrollados deben siempre producir más para poder seguir importando la misma cantidad de productos manufacturados, lo que equivale a decir que se viene produciendo una constante pérdida del poder de compra de los países subdesarrollados en el plano de la economía[9].

Sin embargo, *por otro lado,* ese deterioro se produce asimismo en otro nivel, como se percibe cuando se toma en cuenta que no sólo los precios de las materias primas producidas por los subdesarrollados bajan frente al valor de las manufacturas producidas por los países altamente industrializados, sino que también el volumen del tráfico comercial beneficia a estos últimos y perjudica a aquéllos. Esto se observa cuando se compara la expansión comercial de los países desarrollados con el volumen de las operaciones comerciales de los productores de materias: "La balanza del intercambio entre los dos grupos de países se ha deteriorado para el Tercer Mundo"[10]. Lo que significa, consecuentemente, que una parte importante de la riqueza de los industrializados se gestó a través de este desequilibrio comercial.

El fenómeno no solamente influye en el plano de la captación de la riqueza. En realidad, mayor riqueza significa también mayor poder.

[8] *Idem.*
[9] Rudolf H. Straham,*op. cit.*, págs. 76-79.
[10] Pierre Jalée, *Le Pillage du Tiers Monde* (Paris, 1965), pág. 38.

En un momento de la historia en el que los países antiguamente colonizados accedían a su independencia política, frente a los problemas que hemos presentado anteriormente, ellos también comprendieron que aumentaba su dependencia económica. Esta realidad fue definida por Kwame Nkrumah, ex presidente de Ghana, como *neocolonialismo*[11].

> La política neocolonialista está destinada fundamentalmente a impedir que los nuevos países independientes puedan consolidar su independencia política, para mantenerlos así económicamente dependientes y en el poder del sistema capitalista mundial. En el caso del neocolonialismo puro, la asignación de recursos económicos, el esfuerzo inversor, las estructuras legales e ideológicas y otros rasgos de la antigua sociedad subsisten sin cambio alguno, con la sola excepción del "colonialismo interno" por "colonialismo formal", o sea, el traspaso del poder a clases dominantes locales por sus primitivos amos coloniales. En esta situación, la *independencia tiene que ser obtenida en condiciones que no responden a las necesidades básicas de la sociedad,* y representa un desmentido parcial de la verdadera soberanía y una continuación parcial de la desunión dentro de la sociedad. La rama más importante de la teoría del neocolonialismo es, por tanto, la teoría del imperialismo económico[12].

La injusticia del sistema de comercio internacional vigente significa, por un lado, que al mismo tiempo que crea riqueza y poder para una minoría de la humanidad, por otro genera pobreza y dependencia para la gran mayoría de los pueblos del planeta. La historia demuestra que este proceso es resultado de una evolución que abarca varios siglos, a lo largo de la cual el fenómeno de la dominación internacional, o sea, el *imperialismo,* ha estado y sigue haciéndose presente.

4. Nueva vuelta de tuerca

Los países productores de materias primas, esto es, el "sur" pobre, intentaron de varias maneras durante los últimos quince años salir de esta situación de pobreza y sometimiento. Por algún tiempo, la comunidad de las naciones pensó que la mejor herramienta para conseguir vencer estas condiciones era la ayuda internacional. Del mismo modo que el Plan Marshall ayudó decisivamente a la reconstrucción de Europa occidental, se elaboraron planes de apoyo y se ofrecieron recursos para contribuir al desarrollo de lo países de Africa, Asia, Latinoamérica, etc. Se evidenció, sin embargo, que no hay ayuda internacional desinteresada. Theressa Yahter cita al ex presidente John Kennedy, de los Estados Unidos, quien dijo en 1961:

[11] Kwane Nkrumah, *Neo-Colonialism as the last stage of Imperialism* (Ghana, 1965).
[12] James O'Connor, "The Meaning of Economic Imperialism", *en* K. T. Fabb/ Donald C. Hodges (eds), *Readings in U.S. Imperialism* (Boston, 1971), pág. 40.

...la ayuda externa es un método en virtud del cual los Estados Unidos mantienen una posición de influencia y control en el mundo entero y sostiene a un buen número de países que de lo contario se hundirían definitivamente o pasarían al bloque comunista[13].

De manera general, y atendiendo especialmente a los aspectos financieros envueltos en la misma, es posible decir igualmente que la ayuda que los países ricos dan a los subdesarrollados es a menudo anulada por el deterioro de los términos del intercambio.

De ahí que algunos productores de materias primas procuraron, hacia finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta, organizar asociaciones de productores con miras a defender el valor de los bienes que colocaban en el mercado. La tentativa más conocida en este sentido fue la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo). La experiencia de éstos durante los últimos quince años demuestra, por un lado, que si bien pueden conseguir mejores precios en el mercado, eso no asegura que los beneficios alcanzados sean invertidos en el propio país productor. Infelizmente, la atracción que sobre esos capitales ejerce la seguridad que ofrecen las posibilidades de inversión en los países ricos, es más fuerte que las que surgen en sus propias situaciones nacionales. Por tanto, la riqueza ya existente apela a la nueva riqueza. Y el resultado es que los pobres siguen siendo pobres, sin poder concretar nuevas esperanzas de vida.

No obstante, debe tenerse en cuenta que experiencias como las de la OPEP, o como la abortada OPEC (Organización de Países Exportadores de Cobre, que no llegó a cuajar porque poco antes de formarse definitivamente tuvo lugar el golpe de Estado contra el gobierno de Salvador Allende en Chile, en 1973), demuestran tener un potencial que no puede ser menospreciado. No hay que olvidar que cuando la OPEP afirmó sus posiciones y aumentó los precios del petróleo en el mercado internacional, los países desarrollados se vieron obligados a un reajuste severo de sus economías para hacer frente a una nueva situación en la que ya no podían contar con fuentes energéticas de muy bajo precio.

En ese contexto, el Presidente Richard Nixon, en agosto de 1971, tomó la decisión de instruir al Secretario de Hacienda de los Estados Unidos para que adoptase las medidas necesarias con el objeto de defender la moneda norteamericana. Fue cuando solicitó al senador Conolly que suspendiese temporalmente la convertibilidad del dólar en oro. Desde entonces, hasta ahora, no rige la exigencia de que cada dólar tiene que valer una determinada cantidad de oro. De este modo, los Estados Unidos encontraron un medio apropiado para seguir imprimiendo dólares y pagar así su factura petrolera.

Esa masa de divisas fue enviada a los países productores de petróleo, ayudando a crear un gran volumen (indeterminado) de petrodóla-

[13] Theressa Hayter, *Aid as Imperialism* (Mardmonsworth, 1971), pág. 5.

res. Esa medida, necesariamente, introdujo una gran inestabilidad en el mercado financiero. La masa de petrodólares empezó a sumarse a la de eurodólares (acumulados en Europa gracias a los salarios recibidos por los soldados norteamericanos que desde el fin de la guerra han servido en las bases que los Estados Unidos mantienen en los países de la OTAN). Por un lado, eso tuvo como consecuencia la disminución del valor de la moneda norteamericana, y por tanto, de las manufacturas norteamericanas, haciéndolas más competitivas en el merado internacional. Pero, por otro lado, eso también propició una ola de avidez entre los capitalistas y los gobiernos de los países del Tercer Mundo por el dólar. El dólar era barato, aunque seguía siendo una moneda fuerte. Era imprescindible conseguir dólares. Fue un poco más tarde, entre 1973 y 1975, cuando los que tenían el poder de control de las finanzas internacionales (o sea, quienes administraban esas masas tan voluminosas de dólares) comenzaron a ofrecer ese dinero "barato", argumentando que la deuda no era necesariamente algo que pusiese obstáculos al desarrollo. Se decía entonces que "el desarrollo consiste en la administración de la deuda". Fue así como muchos países del Tercer Mundo contrajeron enormes deudas que han llegado a hipotecar su futuro por varias décadas.

> La aceleración de la deuda externa total de los países subdesarrollados tuvo lugar con mayor intensidad desde los comienzos de la década de los setenta. Según el *World Financial Markets,* del Morgan Guaranty Trust, los países subdesarrollados representaban en el mercado de eurocrédito a más de un año el 9,3% de las operaciones en 1970, el 30% anual entre 1971 y 1974 y el 51,2% anual entre 1973 y 1977. Las últimas informaciones ubican esa participación en un 57,4% para el año 1979[14].

Resumiendo: la crisis del dólar fue acompañada por una clara exposición del sistema financiero privado internacional. En este proceso, los países subdesarrollados desempeñan un papel clave por varias razones: primero, por el ritmo de crecimiento de sus préstamos con el sistema; segundo, por el costo relativamente muy alto del servicio de la deuda externa de estos países con relación a los recursos que exportan; y tercero, porque esos préstamos están concentrados en pocos países de mediano desarrollo, pero con grandes posibilidades para el futuro (Brasil, México, Filipinas, Zaire, etc.).

El peso de la deuda agobia a la mayoría de los países del Tercer Mundo. Es evidente que no es posible pensar en pagar la deuda. Apenas si se están pagado los intereses, y eso con enormes sacrificios para la población de los países endeudados. Por un lado, porque para pagar los

[14] Samuel Lichtensztejn, "De la crisis del sistema financiero internacional. Condiciones generales e implicaciones sobre América Latina" en: *Economía de América Latina* 5 (1980), pág. 72.

servicios de la deuda es necesario exportar todo lo posible, lo que exige tener la capacidad de entrar en el mercado con precios muy competitivos. Para eso se pagan salarios muy bajos a los trabajadores, que ven así disminuidas sus posibilidades de vida. Por otro, porque para evitar el incremento de la deuda los países subdesarrollados se ven obligados a disminuir sustancialmente sus importaciones, lo que corta ciertamente sus posibilidades de desarrollo. En este momento se puede afirmar que la masa de obreros industriales y de campesinos de países como Brasil, Argentina, México, Filipinas, Costa de Marfil, etc., están trabajando fundamentalmente para ayudar a los ricos a vivir mejor, para subsidiar a los ricos. El "desarrollo" de los pobres ha llegado a ser apenas una cuestión de lucha por la sobrevivencia.

Esta situación se agravó extremadamente cuando, entre 1980 y 1984, los intereses impuestos por los bancos sobre la deuda aumentaron de manera sorprendente. Hasta 1978-1979, la tasa de interés que cargaban los bancos privados en el norte fluctuaba entre un 6 y un 8% anual. No obstante, a fines de 1979 saltó hasta el 20%, llegándose a mantener por varios años alrededor del 15%. Empezó a declinar en 1984, hasta alcanzar últimamente el 9,5% (lo que, por cierto, es más alto que el interés considerado "normal"). Unicamente para la región latinoamericana (la mas endeudada del Tercer Mundo), estos intereses significaron una captación por parte de los bancos privados internacionales de una suma que oscila en los 175 millones de dólares en un período de no más de cinco años, según lo indicó el propio Arne Clausen, presidente del BIRD[15]. Esta usura internacional intenta consolidar la seguridad de los ricos. Pero se basa en la sangre de los pobres. La plusvalía que los opulentos toman para sí significa muerte prematura para quienes prácticamente no tienen ni voz ni oportunidad en la sociedad.

Así se ha llegado a observar situaciones contradictorias. Por ejemplo, en Mali, la producción alcanzó niveles muy altos, nunca antes experimentados. Pero, al mismo tiempo, el hambre de la población es mayor que nunca. El trabajador produce apenas para pagar la deuda. Esta se nutre de sacrificios de los pobres. Del mismo modo que antes se sacrificaban los primogénitos a Moloch, hoy se sacrifica la vida de los pobres a Mammón. Los intereses de la deuda representan hoy algo que ineludiblemente debe ser pago, como el tabú que no puede ser quebrantado.

La paradoja llega a alcanzar ribetes trágicos si se piensa que, en la realidad, la deuda no afecta a los ricos. Estos se han apropiado del valor producido por los pobres. Sin embargo, en el fondo, son éstos quienes deben ser retribuidos. No sólo porque lo exige la justicia, sino porque ellos han sido quienes, con sus propias vidas, con la oblación injustificada de sí mismos, han estado nutriendo la riqueza de sus opresores.

[15] Joelmir Betting, "O Juro é Tabú", en: *Folha de São Paulo* (19 diciembre 1985).

Capítulo III

Costo social y sacrificio a los ídolos

A fin de conocer mejor nuestra ubicación social y de dar sentido a las acciones que emprendemos, analizamos tanto los aspectos estructurales como los coyunturales de la situación en la que nos encontramos. El análisis de la estructura se encara como la tarea que nos permite llegar a distinguir y separar las partes que componen la organización de la realidad, hasta llegar a conocer sus elementos fundamentales. En cambio, el estudio de la coyuntura es mucho más dinámico: tiene en cuenta la evolución de esta realidad. En ese sentido, es posible una comparación con la trama de una obra teatral que se desarrolla en un escenario dado y en la que participan diversos actores. Algunos desempeñan papeles protagónicos, en tanto que hay otros que son sus antagonistas. También hay corifeos, como los que dirigían el coro en la tragedia clásica: orientan las voces de las grandes masas, y junto a ellas van y vienen por los caminos abiertos a través de las aventuras o desventuras que se representan en la pieza.

El origen del teatro, como se sabe, tuvo en Grecia connotaciones religiosas, propias del culto a Dionisio, el dios del vino y de la alegría (pero también de la tristeza). El ser humano, que vive diariamente sometido a presiones de trabajo, a códigos de conducta, como metido en una camisa de fuerza que lo obliga a comportamientos uniformes, siente la necesidad periódica de escapar a tales exigencias. Procura la fiesta, que abre la posibilidad de lo extraordinario, de la orgía. Es la ocasión propicia para vivir los días fastos, oportunidad para el encuentro con aquellas fuerzas cósmicas que son consideradas sagradas. La compañía de la multitud, la danza, la bebida, llevan a la alegría, al desborde, y muchas veces a la violencia, que es expresión de la fuerza y pulsión profunda del ser de cada uno. Por eso mismo, Nietzsche colocaba el origen de la tragedia (o sea, del teatro) en el espíritu dionisíaco, rechazando la decadencia inherente a lo apolíneo.

Para los griegos, la tragedia no se limitaba a las aventuras humanas. Lo que se representaba ante la multitud reunida en ocasión de las fiestas

dionisíacas eran enredos que tenían dimensiones cósmicas, en los que se entrelazaban acontecimientos humanos con acciones propias de los dioses y sus decisiones irrevocables. Se trataba de una lucha, de agonías, de vida y de muerte, de amores y odios, de pasiones y destinos decisivos, de confrontaciones difíciles, que en el caso de la tragedia exigían el sacrificio. El vino alegre se transformaba entonces en el vino triste. La máscara de la comedia es inseparable de la de la tragedia; la alegría es vecina de la tristeza. No se trata de una coexistencia pacífica entre esos contrarios, sino de una tensión que crece hasta ser insoportable, exigiendo ser resuelta a través de la negación de uno de ellos. La lucha, pues, está en el centro mismo del teatro. La violencia es parte constitutiva de la trama. No puede ser de otro modo, pues la vida es confrontación, fuerza y violencia.

> Por eso el teatro consiste fundamentalmente en un enfrentamiento de acciones y palabras en torno a una cuestión vital. Los participantes están divididos también en dos bandos. (...) De ahí que estos temas de la muerte y la vida sean centrales al teatro. Proceden en suma de la religión agraria, aunque a nosotros nos lleguen a través del espejo de la epopeya. El *agón* a través del enfrentamiento violento de dos grupos o de dos personas, estimula el enfrentamiento de las fuerzas de la naturaleza y el triunfo de una de ellas; dicho de otro modo, la venida del buen tiempo, el nacimiento y desarrollo de las plantas y animales útiles al hombre... Tenemos con esto una explicación del trasfondo cósmico de la violencia, tanto en el culto como en el teatro. Se notará que así (se percibe) al sacrificio como el rito regenerador de la vida. Ahora se nos aparece el mismo fenómeno sacrificial, pero desde una perspectiva nueva, la de la violencia[1].

Esas luchas eran explicadas como enfrentamientos de fuerzas trascendentes: la necesidad de orden en la sociedad frente a la afirmación de la justicia o el derecho a la verdad. O del destino personal frente a las exigencias sagradas que no debían ser quebrantadas. En el fondo, según la comprensión de quienes participaban en aquellas fiestas que dieron origen al teatro, muchas veces esas confrontaciones eran percibidas como luchas entre los dioses. Es menester reconocer, por cierto, que esa lucha entre seres divinos no es exclusiva del mundo helénico. También aparece en el contexto de la historia de Israel. Sólo que en ésta el enfrentamiento se da en términos mucho más nítidos. En la Biblia se afirma de manera tajante que la pelea es entre JHVH (Yavé), el Señor Vivo de nombre impronunciable, el único dios, y otras deidades que no son reales, sino fruto de la inteligencia y del trabajo humano, pero en las que quienes fueron sus artífices colocan un poder que estiman trascendente a sí mismos. En este sentido, la afirmación del Decálogo es bien clara:

[1] Luis Maldonado: *La violencia de lo sagrado*, págs. 153-154. Salamanca: Ed. Sígueme, 1974.

> Yo soy Yavé tu Dios, el que te sacó de Egipto, país de la esclavitud. No tengas otros dioses fuera de mí. No te hagas estatua ni imagen alguna de lo que hay arriba, en el cielo, abajo, en la tierra, y en las aguas debajo de la tierra. No te postres ante esos dioses, ni les des culto, porque Yo, Yavé, tu Dios, soy un Dios celoso (Ex. 20.2-55a).

Yavé , es un Dios liberador. Es aquél de quien no hay imágenes. Es también el Dios de un pueblo que no tiene poder. Es el Dios de los oprimidos, de quienes ansían la liberación. El tótem que representa a una divinidad, de una u otra manera simboliza la fuerza u otra cualidad del pueblo que afirma creer en esa divinidad. Por ejemplo, el león representaba la fuerza del pueblo asirio. El buey, la potencialidad reproductora del ámbito donde moraban los egipcios. La serpiente era el tótem de los cananeos, adoradores de los baales. Más Yavé, dios de los esclavos, de un pueblo sin poder, no tenía representación. Sin embargo, ese dios de un pueblo sin poder, es el más fuerte entre todos los dioses. Si los otros dioses legitiman la opresión, la dominación, el control social, el orden que debe existir (según la perspectiva que nace del poder) entre los estamentos sociales, Yavé es aquel que se proyecta hacia el futuro, cuando la realidad será transformada, cuando los esclavos de Egipto alcanzarán liberación, cuando los campesinos sin tierra entrarán en el país que manà leche y miel, cuando la justicia será hecha a los pobres, cuando la libertad será más fuerte que la necesidad.

El análisis de coyuntura nos permite comprender de qué manera la realidad humana está tejida a través de conflictos, luchas y contradicciones. Si en el pasado la explicación de éstos era dada frecuentemente por medio de representaciones religiosas, hoy tenemos que enfrentar la exigencia de explicar nuestras luchas en términos concretos, bien humanos. No obstante, ese mismo imperativo nos lleva a comprender cómo muchas veces son encubiertas las situaciones de injusticia y opresión con el manto de lo religioso. Entonces, lo que ocurre a los seres humanos pasa a ser considerado como ineluctable, fatal. En torno a las cosas humanas se fabrica un misterio para que los problemas históricos no sean tocados, para evitar que sean transformados. Así es como surgen los ídolos. Marx lo demostró en el capítulo I de *El Capital,* al hablar del carácter fetichista de las mercancías.

1. Mercado, el atrio del Templo

Tenemos la tendencia a pensar que los ídolos son adorados por mentalidades primitivas o supersticiosas. Así, quienes usan talismanes o fetiches son considerados como personas no suficientemente evolucionadas, cuya cultura no ha llegado a un nivel adecuado de madurez humana. Este tipo de conceptos es fruto del iluminismo, cuando se afirmó la necesidad de que la persona humana llegara a ser autónoma y adulta. Entre los rasgos principales de esa autonomía se encuentra la

independencia de elementos extraños al ser humano, especialmente aquellos de índole religiosa.

Un examen rápido de ciertas realidades que experimentamos cotidianamente nos demuestra que la existencia de ídolos aún está presente en nuestras sociedades, no sólo entre quienes no han "evolucionado" suficientemente desde el punto de vista de una cultura moderna y científica, sino también entre aquellos que aparentemente se ajustan rígidamente a las exigencias de la cultura moderna. Por ejemplo, en el plano económico, quien no se amolda a "las leyes del mercado" es considerado un sujeto irracional. Su comportamiento pasa a ser riesgoso, y por lo tanto, "imprudente". Este tipo de conducta no sólo es juzgada como moralmente nociva (según los códigos que rigen las relaciones económicas) sino como perturbante, verdadera fuente de alteraciones de lo que se entiende debe ser el mercado en el mundo capitalista.

Se deja ver entonces que el mercado es un *lugar humano* por excelencia. Se lo transforma en un espacio frío, glacial, como si en él no existieran intereses, pasiones, convergencias, afinidades, etc. El mercado *real,* aquel que se encuentra en cualquier aldea del mundo, no es apenas el lugar donde vamos a trocar bienes por dinero, o mercancías por otras mercancias, sino que también aparece como el ámbito donde las personas se encuentran, conversan, dando así lugar a la circulación de informaciones correctas y de rumores. El mercado es el ambiente donde se tejen amistades y se crean enemistades, donde las personas van incluso para enamorar. Todo eso lo ignoran quienes entienden que el mercado debe ser un ámbito regido por reglas propias, autónomas, que de ninguna manera pueden ser violadas. Se llega así a la *sacralización* del mercado. No cuesta mucho trabajo comprender quiénes son los que llevan a cabo este proceso, que aliena al mercado de su carácter tan humano. Son, justamente, quienes controlan los mecanismos de funcionamiento de ese mismo mercado, quienes tienen poder sobre él.

Son esas mismas personas (o grupos de intereses) las que pretenden que el mercado debe ser *libre.* O sea, que sobre él no se deben ejercer otras influencias aparte de aquéllas que emanan del proceso de oferta y demanda. Un "mercado libre" ya no es un mercado humano. Lo humano se manifiesta como fuente de apetitos, de deseos, de necesidades, que de una forma u otra se expresan en acuerdos comerciales. Un "mercado libre" ya no pertenece a *todos* los seres humanos, sino exclusivamente a quienes pasaron a controlarlo. De ahí la obligación que éstos experimentan de recurrir a elementos misteriosos, metafísicos, que ayudan a encubrir el funcionamiento de los resortes y mecanismos del mercado. Así, por ejemplo, Adam Smith habló de la "mano providencial" que rige el espacio mercantil, inspirando a epígonos contemporáneos que se han transformado en los grandes defensores de esta desvirtuación del mercado[2]. Señalaba Marx Weber con acierto que

[2] Cf. entre una vastísima literatura, de Milton and Rose Friedmann: *Free to Choose: A Personal Statement,* New York: Harcourt Brace Publishers, 1980. También, de Michael

> ...cuando el mercado *se abandona a su propia legalidad,* no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal. (...) Semejante objetivación *—despersonalización—* repugna, como Sombart lo ha acentuado en forma brillante, a todas las originarias formas de las relaciones humanas. El mercado "libre", esto es, el que no está sujeto a normas éticas, con su explotación de la constelación de intereses y de las situaciones de monopolio y su regateo, *es considerado por toda ética como cosa abyecta entre hermanos.* El mercado, en plena contraposición a todas las otras comunidades que siempre suponen confraternización personal y, casi siempre, parentezco de sangre, es, en sus raíces, extraño a toda confraternización. (...) Las personas interesadas en sentido capitalista, están interesadas en la creciente extensión del mercado libre (...)[3].

Al dejar de ser humano, al tornarse "libre", el mercado pasa a ser considerado como una entidad separada, con normas propias que deben satisfacerse si se pretende participar en el mismo. ¡Ay de quien intenta transformarlas! Debe caer todo el peso de la represión sobre quienes buscan hacerlo. Por eso mismo es importantísimo combatir la inflación que crea inestabilidad en el mercado. Este necesita "paz". Esto revela que el mercado es sinónimo de un campo donde se enfrentan enemigos. De ahí que es necesario que la lucha entre los mismos se vea legitimada no sólo por la jurisprudencia, sino también por las ideas religiosas. Por eso mismo, y continuando con la cita de Max Weber, es posible señalar que

> ...muy a menudo la paz del mercado está bajo la protección de un templo; además, esta protección de la paz suele ser una fuente de impuestos por parte de caudillos y príncipes. Pues el trueque es la forma pacífica específica para la obtención de poder económico. Naturalmente, puede unirse alternativamente con la violencia (...). Las paces comarcales de la Edad Media están todas al servicio de intereses de trueque y la apropiación de bienes mediante el cambio libre, racional en sentido económico es, por su forma, como lo ha hecho notar siempre Oppenheimer, el paño conceptual de la apropiación de bienes mediante *coerción* de cualquier clase, casi siempre física, cuyo ejercicio regularizado es constitutivo particularmente de la comunidad política[4].

El mantenimiento de la legitimidad del mercado genera represión. Por eso no tiene que extrañar a nadie que se haya impuesto la cruz a Jesucristo, luego que enfrentó el poder del Templo y del mercado que estaba funcionando en su atrio (cf. Mc. 11. 15-19; Mt. 21. 10-ss; Lc.

Novak: *O Espíritu do Capitalismo Democrático.* Río de Janeiro: Ed. Nórdica, 1985.
[3] Max Weber: *Economía y sociedad,* Vol I, págs. 494-495. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2a. edición de 1964, la reimpresión de 1969 (énfasis míos).
[4] *Ibid.,* págs. 496-497.

19. 45-ss; Jn. 2. 14-ss). En ese lugar, los pobres trabajadores de Palestina iban a dejar lo poco que ganaban para comprar el material sacrificial que les permitiría ofrecer aquellos holocaustos necesarios para su purificación. Los mismos señores dueños de la tierra, para quienes trabajaban, eran también los que controlaban el mercado del Templo de Jerusalén. Cuando Jesús protestó contra aquella explotación de los sentimientos religiosos del pueblo, quienes controlaban el mercado consideraron su acción altamente peligrosa. Por eso procuraron terminar con él: "Los jefes de los sacerdotes y los maestros de la Ley, al saber esto, buscaban la manera de acabar con él" (Mc. 11. 18). Lucas agrega, en la lista de los conspiradores, "lo mismo que las autoridades de los judíos" (Lc. 19. 47 c). Juan habla de los "jefes judíos" (Jn. 2. 18). Lo que importa señalar aquí es que, para los que complotaron contra Jesús y llegaron a causar su muerte, el mercado era una entidad importantísima. Era fuente de ganancia, de acumulación y riqueza. El Templo daba cobertura y pretexto a ese mercado. Era una cosa sagrada. Por lo tanto, un ídolo.

El Diccionario de la Real Academia Española, cuando da el concepto de ídolo, ofrece dos acepciones: primero, "figura de una falsa deidad a la que se da adoración"; y, segunda, *persona o cosa excesivamente amada*. Podríase decir, amada con aquel amor que sólo corresponde dar a Dios. Así se nos propone amar al mercado. Se entrega el ser al mercado. Se deponen las convicciones morales: únicamente se aceptan las exigencias del mercado. Sus leyes son más imperiosas y parecen ser más elevadas que otras prescripciones relativas a la vida humana. El mercado parece ser entonces un dios que propone como única moral aceptable el conjunto de las leyes que lo regulan. No hay otra moral a aceptar sino la del mercado, que transforma en competidores y enemigos a quienes participan en él (a menos que hagan alianzas y contratos). En esta lucha que caracteriza al mercado libre hay quienes ganan y pierden, quienes sacrifican al ídolo y quienes son sacrificados. El ídolo no se satisface sin esta violencia.

2. Ofrendas y sacrificios

> La oblación equivale a afirmar la trascendencia de lo sagrado, retirando algo del dominio humano y pasándolo al dominio sagrado, para mostrar que la condición humana no se basta a sí misma (no es señora, sino deudora). La ofrenda de las primicias es considerada como algo debido, como deuda. La mejor forma de expresar todo es la destrucción: *hacer que desaparezca la ofrenda,* haciendo imposible su utilización para cualquier fin. La *muerte* realiza tal significado a la perfección. Es el sacrificio. Por tanto, el sacrificio es una oblación más una destrucción [5].

[5] Luis Maldonado: *op. cit.*, págs. 56-57.

La muerte de Jesús debe comprenderse como entrega de sí mismo a partir del momento en el que decide ir a Jerusalén y enfrentar directamente el poder opresor del pueblo. En ese sentido, es una oblación de sí mismo. Pero, al mismo tiempo, debe entenderse como un elemento que permitió a los diversos poderes que oprimían al pueblo pobre de Palestina, encontrar un punto de convergencia y acuerdo. La víctima del sacrificio no es sólo ofrecida por una de las partes, sino por todas ellas. De acuerdo con esta perspectiva, la muerte del sacrificado libera, a quienes alcanzaron el acuerdo transitorio, de la posibilidad de enfrentarse unos a otros. La muerte del crucificado es un elemento de protección de los sacrificadores. Del mismo modo, en la actualidad, el sacrificio de quienes sufren las consecuencias del sistema económico dominante es, por un lado, motivo de acuerdo y alianza entre los poderes que controlan ese sistema. Y, por otro lado, en tanto el sacrificio dura y se repite, esa inmolación de los sacrificios cubre a quienes se aprovechan de ese proceso.

El ex-ministro de planificación de Brasil, Delfim Netto, cuyas posiciones monetaristas y anti-populares son bien conocidas, comentando por televisión el conjunto de medidas adoptadas por el gobierno del Presidente José Sarney, luego de declarar su acuerdo con las mismas, agregó: "No hay progreso sin sacrificio". Se puede así apreciar cómo en el presente, el sacrificio de quienes sufren las consecuencias del sistema económico imperante es, por un lado, motivo de acuerdo y alianza entre los poderes que controlan ese sistema. Y, por otro lado, en tanto el sacrificio se mantiene y se reitera, este sacrificio de los inmolados (el pueblo pobre de nuestros países, el que sufre las consecuencias del "plan austral" o del "plan cruzado") salva a los que se aprovechan de este proceso.

Para ser más precisos: se sabe que hoy América Latina pasa por un proceso de internacionalización de la economía. El capital transnacional ha penetrado, y sigue penetrando, la vida económica de los países latinoamericanos. Los grupos y firmas que tienen el control de esta economía, no responden a un control de los pueblos latinoamericanos. Por el contrario, los grupos del capital transnacional que operan en nuestros países, han inducido a través de canales apropiados a los gobiernos del continente a adoptar medidas económicas que gradualmente han conducido a una mayor pobreza de nuestros pueblos y, sobre todo, a una terrible situación de endeudamiento externo que hipoteca el futuro de los países latinoamericanos por varias décadas.

La deuda externa de América Latina, tal como es definida actualmente, no puede ser pagada. Sin embargo, mediante negociaciones diversas, se continúan pagando los intereses generados por la misma. Pero, ¿quiénes son los que pagan? Fundamentalmente aquellos que no tienen grandes posibilidades de vida. Respondiendo afirmativamente a la exigencia del pago de los servicios de la deuda, los gobiernos latinoamericanos imponen a los trabajadores salarios de hambre, al mismo

tiempo que restringen las importaciones de manufacturas y tecnología necesarias para crear mejores condiciones de vida para el pueblo pobre. El resultado de todo esto es una disminución real de las oportunidades de vida de los sectores menos favorecidos, que se traduce en una constante insatisfacción de las necesidades básicas de vida. El pueblo es sacrificado por las exigencias del mercado.

Sin embargo, se sabe que por detrás del mercado hay poderes que lo manejan y establecen condiciones para aquellos que pretenden participar en su proceso. Hacer ofertas competitivas supone presentar productos y manufacturas a bajo precio. Para que ello sea posible, se imponen salarios muy bajos a los trabajadores. En una publicación de la Sinopsis Económica de la Comisión Pastoral de la Tierra de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB, octubre de 1985), se presenta un cuadro sumamente revelador, tomado de la revista *Time*,y que indica que el salario promedio pagado por hora a los trabajadores de la industria de transformación en Brasil, representa menos de la décima parte del salario pagado en el mismo ramo y por la misma cantidad de tiempo a los trabajadores de los EE.UU. No obstante, hay un sector de la población brasileña (no mayor del 15%) que tiene ingresos comparables a los sectores de alto patrón de consumo en los EE.UU y en Europa. Esta relación demuestra que quienes reciben menos, cobren, pagan, subsidian, ayudan, se *sacrifican,* por los que viven bien.

Esta situación, este desequilibrio, puede comprenderse como una clara manifestación de violencia. Se trata de una *iolencia sacrificial.* Los sectores populares desempeñan el papel de chivo emisario que permite el bienestar de las minorías que viven en la opulencia. Es un sacrificio que *purifica* a la sociedad; mejor dicho, que purifica a los ricos. Esta violencia sacrificial es la que limpia a la economía de los países subdesarrollados de aquellos elementos que le impedirían participar en el "mercado libre". Limpia a esa economía de todos aquellos costos que dificultan la entrada de nuestros productos en ese mercado. Esa limpieza da a nuestras ofertas un carácter competitivo. Las mercancías ganan vida a medida que los obreros tienen cada vez menos vida. por eso se trata de un sacrificio necesario, de acuerdo con los patrones del mercado "libre".

Esta violencia, impuesta por las "leyes del mercado", surge como una exigencia exterior a la vida humana. Es, por lo tanto, trascendente. Proviene de algo numinoso, que atrae (es el imperativo de participar en el mercado) y que fascina. No obstante, al mismo tiempo, constituye una terrible amenaza: ¡cuidado con entrar al mercado sin observar sus imperativos, sus leyes de *marketing!* Al atribuir esta violencia a algo misterioso (algo que se entiende, aunque no se lo explicite así, como una cosa *sagrada*),

> ...se deshumaniza la violencia. Se sustrae al hombre su violencia para protegerlo de ella, convirtiéndola en una amenaza trascendente y

siempre presente, que exige ser apaciguada por ritos apropiados y una conducta modesta. Lo religioso-sagrado libera realmente al hombre, de hecho, de sospechas que envenenarían sus relaciones comunitarias, *si fuera consciente de lo que realmente sucede* [6].

Cuando Milton Friedmann indica que para obtener un índice de crecimiento económico apropiado es menester que éste se base en un necesario "costo social" (que el mismo Friedmann estima elevado en los países subdesarrollados), emplea lenguaje económico y sociológico que puede traducirse en términos religioso-teológicos como "sacrificio". Y, cuando sectores dominantes en los países latinoamericanos adoptan esta afirmación como digna, se llega a transformarla en una doctrina económico-teológica. Es evidente, a nadie se le puede escapar, que exigir este tipo de sacrificio es algo que hiere las normas de convivencia de una nación. Si debe haber sacrificio, entonces que sea compartido. Al no ser así, la violencia es injusta, y por lo tanto, fuente de mancha, de impureza. Sin embargo, cuando se afirma dogmáticamente la obligación de ese sacrificio, cuando se lo impone por medio de leyes y decretos, se pasa entonces a justificar esa violencia, que a pesar de la impureza que genera, es considerada como instrumento para una purificación necesaria. Al celebrarse el sacrificio, al imponerse el "costo social", los que rigen el sistema dan lugar a "una catarsis que impide la propagación desordenada de violencia"[7]. Pero, la violencia siempre está ahí. Sólo que está controlada, aplicada según la racionalidad sagrada del mercado que exige salarios bajos y privaciones a los trabajadores.

3. Reglas del ritual

El ídolo del mercado convive estrechamente con el ídolo del dinero, y ambos son fuente de violencia. El mercado exige privaciones, abnegación y renunciamientos de manera continua. Estos imperativos del mercado crean tal tipo de tensión y opresión, que constantemente la población pobre de América Latina experimenta políticas represivas que pretenden mantener el carácter "libre" del mercado. Estas, en el correr de los últimos veinte años, han conducido al desarrollo del militarismo. Este fenómeno puede observarse a través de tres componentes. En primer lugar, por el crecimiento de los armamentos y por el aumento cada vez mayor del poder mortífero que conllevan. Son conocidas las cifras en este sentido: la humanidad está llegando casi a 1.000 millones de dólares en gastos armamentistas, sin contar lo que se dispone para el mantenimiento de los aparatos armados. Los países de América Latina,

[6] *Ibid.*, pág. 111.
[7] *Ibid.*, pág. 109.

países en plena crisis económica (como es el caso de Argentina), durante los últimos cinco años acrecentaron sus gastos bélicos y se lanzaron en aventuras de muerte, como fue la guerra de las Malvinas. En Brasil, por ejemplo, en este momento una de las principales fuentes de ingresos por exportación de manufacturas es la producción de armamentos.

El capitalismo siempre consideró la producción de armas como un medio privilegiado para salir y/o evitar las crisis que lo afectan periódicamente. Rosa Luxemburgo hacía notar que "desde el punto de vista puramente económico, es un medio privilegiado para la producción de plusvalía; es en sí mismo un área de acumulación", para agregar posteriormente con relación a la producción de materiales militares, que el

> ...capital mismo controla en última instancia este movimiento rítmico y automático de la producción militarista a través del apoyo que le brindan los medios legislativos y de aquel tipo de prensa cuya función consiste en moldear la así llamada "opinión pública". Esta es la razón por la que esta área particular de la expansión capitalista parece, a primera vista, capaz de una expansión infinita. Todas las otras tentativas para expandir mercados y colocar bases operacionales para el capital, dependen ampliamente de factores históricos, sociales y políticos que están más allá del control del capital, en tanto que la producción para el militarismo representa un área cuya expansión regular y progresiva aparece determinada, en primer lugar, por el propio capital[8].

Cuando se hace referencia a la organización actual del mercado, una zona que no puede ser fácilmente objeto de control, pero que ciertamente absorbe una gran cantidad de operaciones, está relacionada con el mercado de armamentos. Existen en el mundo poco más de una decena de focos de conflicto, además de una situación general de guerra latente, en función del aumento, con un ritmo sumamente acelerado, de la producción y venta de armamentos de año en año. Esto crea una atmósfera generalizada de violencia. Quienes pagan este sacrificio son quienes se encuentran en la "periferia" del planeta. En efecto, desde el fin de la guerra 1939-1945, la mayor parte de los conflictos existentes tuvo lugar en Asia, Africa, Medio Oriente, el Pacífico y América Latina. En el caso de esta última, la represión organizada por el estado de seguridad nacional fue un factor decisivo durante el período 1960-1985 para la expansión de esta violencia y para el incremento del sacrificio de los sectores populares. A ello, desde fines de la década de los años setenta, debe agregarse la agresión contra las fuerzas populares que procuran la transformación social, como esta ocurriendo en América Central. Al triunfo del FSLN en Nicaragua, respondieron inmediatamente

[8] Rosa Luxembourg: *The Accumulation of Capital*, pág. 454 y pág. 466. New York: Monthly Review Press; 1968 (2nd. prinmtint).

los EE.UU. con una escalada de amenazas y agresión, cuyo objetivo fue debilitar y desequilibrar el régimen popular sandinista en aquel país. El resultado ha sido la muerte y el sufrimiento de miles de campesinos y obreros. Ahí aparece la violencia impuesta por el ídolo y por quienes lo defienden por todos los medios. Los seres humanos no cuentan. Lo que importa es la ganancia del capital.

En segundo lugar, el militarismo se caracteriza por su ideología, según la cual los militares son un grupo social que posee más competencia que los civiles para administrar la vida de los pueblos. Esto, sin embargo, es desmentido fácilmente por los hechos. En efecto, veinte años de administración militar directa en la mayoría de los países de América Latina, significaron un gran deterioro de las relaciones sociales. El sector militar juzga ser imprescindible para la defensa de la seguridad nacional, entendida como una lucha contra enemigos externos e internos, así como un ejercicio de control en situaciones de emergencia que afectan a toda o parte de la vida del país. En aras de esa seguridad reprime, censura y limita al pueblo. Se le impone violencia para respetar la sacralidad del ídolo.

Esto conduce al tercer aspecto del militarismo: su tendencia inequívoca a imponer sobre la sociedad un proceso de militarización. Así como en el ejército las relaciones sociales se establecen a partir del comando, de manera vertical, del mismo modo el militarismo supone la exigencia de que la sociedad se según ese modelo. Exige, pues, la sumisión de "los de abajo", la aceptación del orden, el congelamiento de las estructuras sociales y económicas. Ciertamente, de este modo se preserva la intangibilidad del ídolo del mercado.

Una consecuencia muy importante de este proceso es la violación de los derechos humanos, tanto de los individuales como de los sociales. En nombre de la seguridad nacional (constantemente invocada por el militarismo para justificar su violencia y salvaguardar los intereses de quienes controlan y rigen el mercado) se asistió, y se sigue asistiendo, al ejercicio de una represión violentísima de los derechos de los más pobres. Muertes, desapariciones, torturas, desconocimiento del recurso de *habeas corpus,* censura, restricción de las libertades, salarios que han perdido su valor de compra, etc., son elementos que marcaron, y aún marcan, la vida de los pobres de los países latinoamericanos. Es cierto que en algunas naciones latinoamericanas se observa un retorno a una cierta práctica democrática liberal y representativa. No obstante, cabe acotar también que este proceso no va acompañado por una mejoría de las condiciones de vida de los sectores populares. Por el contrario, la observación de las tendencias que predominan en el proceso actual latinoamericano permite afirmar que a la represión política de los últimos veinte años sigue ahora otra de carácter económico, que mantiene la violencia y la exigencia del sacrificio, aunque ahora con otras características.

4. La inmolación como precio del poder

Al estudiar esta situación se percibe que por detrás del mercado, del imperialismo y su violencia que provoca el quebrantamiento de los derechos humanos, aparece el fenómeno que traduce la avidez por la dominación desenfrenada. El ídolo esconde un demonio, un espíritu del mal. Fue aquel que se presentó a Jesús, tentándolo en el desierto, cuando lo llevó a un cerro muy alto, "*le mostró toda la riqueza de las naciones* y le dijo: 'Te daré todo esto si te postras delante de mí y me adoras'" (Mt. 4. 8-9).

Se percibe la exacerbación del poder cuando quienes lo administran pretenden ser considerados como personas o instituciones extraordinarias. Fue lo que ocurrió varias veces durante la historia de Israel. Hubo momentos en los que en aquel pueblo cuya vocación de liberación le condujo a emanciparse del poder del faraón egipcio y luego a organizarse de tal modo que las tribus pobres que lo componían llegaran a dominar a los fuertes señores de Canaán, también cayó en la trampa de sacralizar el poder y en un estilo de vida que se basaba en grandes diferenciaciones sociales. Para asegurar el mantenimiento de ese sistema de producción, que exigía grandes tributos de los pobres al centro administrativo de Jerusalén y a la corte allí instalada, se llegó a sacrificar a los primogénitos.

Tradicionalmente se pensó que el sacrificio de la descendencia era un tributo a Moloc (cf. Lev. 20. 3). Sin embargo, en los textos prevalece una cierta ambigüedad: es verdad que ese dios Moloc aparecía como uno que exigía tales sacrificios; no obstante, no hay absoluta certeza de que no se hayan realizado también esas inmolaciones en honor a Yavé. Posiblemente fue lo que ocurrió en momentos de profunda crisis nacional, en tiempos de desesperación, cuando el pueblo pensó que para obtener el favor de Yavé era necesario sacrificar sangre de gente inocente en el valle de Ben-Hinom (cf. Jeremías 19. 5, y sobre todo Ez. 20. 25-26, donde está escrito: "E incluso llegué a imponerles preceptos que no eran buenos y leyes en que no hallarían la vida. Dejé que me mancharan con sus propios sacrificios y que sacrificaran a sus primogénitos, para avergonzarlos y para que conocieran que yo soy Yavé").

Por detrás de estos textos aparece la tragedia histórica de un pueblo que afirma tener fe en un dios liberador, pero que en algunos momentos lo confunde con los ídolos de la opresión. No es posible olvidar, por ejemplo, que Yavé es el dios del templo de Salomón, construido con base en trabajos forzados. Templo a partir del cual se legitimó la opresión.

Esa traición del pueblo de Israel a su vocación histórica significó que el lugar del Dios liberador fue tomado por un ídolo. Yavé pasó a tener cara de Moloc (también llamado Molec, o Melec, palabras indicativas del título de rey). Quien introdujo este culto, según el testimonio de I Reyes 11. 7, fue Salomón, aunque otros consideran que fue el rey

Ajaz (cf. II Reyes 16. 3). La exaltación del rey exige que se sacrifique a este dios Moloc o Melec, al hijo primogénito. El rey Manasés así lo hizo (cf. II Reyes 21. 26).

Este tipo de culto, con su imperativo de sacrificios humanos, significó en la historia de Israel la aceptación de tradiciones religiosas cananeas. El pueblo que habitaba Palestina, antes de que ésta fuera conquistada por la federación de tribus que compuso Israel, adoraba a los baales ("amos" o "señores"), divinidades de la tierra y de la fecundidad. El culto que se expresaba a través de sacrificios humanos en el seno del pueblo de Judá, es una indicación de que en determinado momento se dejó de lado la celebración al dios de la liberación, el dios de los pobres, con sus exigencias de justicia y derecho para los oprimidos. Fue el retorno a la legitimación de la dominación de los más fuertes.

El reconocimiento de ese poder se concretó a través del sacrificio de víctimas inocentes e indefensas. Como siempre, el poder injusto se nutre de muerte. En cambio, Yavé es el Dios de la vida. El ídolo requiere que sus apetitos insaciables sean constantemente atendidos. Tiene el mismo comportamiento que el imperialismo contemporáneo. El espíritu que lo anima, por un lado, codicia más y más poder. Y, por otro, divide a quienes seduce. Ese espíritu puede seguir mencionando las palabras correctas: en términos religiosos puede decir que sigue adorando a Yavé, o a Jesucristo, etc. Sin embargo, su práctica demuestra que no tiene fe en el Dios liberador, sino en un ídolo de muerte. En términos políticos puede proclamar que defiende la libertad, que busca la justicia; no obstante, la práctica demuestra que esos discursos están lejos de su comportamiento imperialista.

Existe en la historia una contradicción clara entre las fuerzas que procuran la liberación y otras que intentan mantener la opresión. En los tiempos bíblicos esa lucha se daba entre Yavé, el Dios que no tiene imagen para ser adorado, y los ídolos construidos por los seres humanos: el poder, la violencia, el dinero, el mercado. Estos ídolos están relacionados de una u otra manera con la explotación y la injusticia que se impone a los seres humanos. Exigen sacrificios. En cambio, el Dios de la Biblia, Yavé, que tomó forma humana y se encarnó en Jesús de Nazaret, no los exige. El se entregó a sí mismo en una acción única, en una ofrenda viva en la cruz del Monte Calvario, anulando cualquier otra exigencia de sacrificio.

La inmolación exigida por los ídolos es el pago necesario para poder participar en el ámbito de lo sagrado. Es la remuneración inevitable para satisfacer las exigencias terribles del ídolo. El *mysterium tremendum* y el *mysterium fascinan* de lo sagrado (para aplicar aquí los conocidos conceptos de Rudolf Otto), resuelven su tensión por medio del sacrificio de víctimas propiciatorias, inocentes. Es el sacrificio de los marginados por el sistema que permite que haya quienes pueden participar en el mercado "libre", disponer de dinero "circulante", protegerse ante la violencia y hasta poder llegar a administrarla.

5. Sacrificio y liberación

Cuando intentamos comprender el sentido del sacrificio en el Nuevo Testamento, nos encontramos frente a una realidad diferente. En primer lugar, es Dios mismo, encarnado en Cristo, quien se sacrifica. No exige que otros lo hagan. El Dios de la vida, el que opta por los pobres para hacerlos herederos de su Reino, no se presenta como un padre terrible, como una autoridad castradora. Es un Dios que ama, y por eso mismo no exige más a los seres humanos que lo que estos pueden dar. Jesús abolió definitivamente los sacrificios. Esto nos conduce a una segunda afirmación: mediante la ofrenda generosa de sí mismo en favor de la causa de los pobres, se puede decir que ya no hay motivos para nuevos sacrificios. La vida abundante que Jesús declaró traer para los seres humanos (Jn. 10. 10), no exige nuevas expiaciones, nuevos holocaustos, nuevas inmolaciones.

En la *Epístola a los Hebreos* se afirman estas cosas en varias ocasiones:

> En verdad, Jesús, es, bajo todos los aspectos, el Sumo Sacerdote que debíamos esperar: santo, sin ningún defecto ni pecado, que haya sido apartado de la maldad universal y elevado más alto que los cielos, alguien que no tiene necesidad de ofrecer primero sacrificios por sus pecados antes de ofrecer por los pecados del pueblo, como lo hacen los Sumos Sacerdotes. El se ofreció a sí mismo en sacrificio, *de una vez por todas* (7. 26-27).

A lo que se agrega posteriormente:

> Así, pues, era necesario purificar las cosas que no son más que símbolos de las realidades divinas; pero esas mismas realidades necesitan sacrificios más excelentes. No fue hecho por manos de hombres el santuario al que entró Cristo; no era copia del santuario auténtico, sino el propio cielo, donde Cristo está ahora en presencia de Dios, en *favor nuestro*.El no tuvo que sacrificarse varias veces; no hizo como el Sumo Sacerdote, que entra todos los años al santuario, llevando una sangre que no es la suya. En ese caso, desde la creación del mundo, habría tenido que padecer muchísimas veces. Pero no, ahora se manifestó una vez por todas al fin de los tiempos, para borrar el pecado con su sacrificio. Y puesto que los hombres mueren una sola vez, y después viene para ellos el juicio, de la misma manera Cristo se sacrificó una sola vez para borrar los pecados de los hombres. En su segunda venida ya no cargará con el pecado, cuando se manifieste a los que lo aguardan y que de él esperan su salvación (9. 23-28).

El Dios del Evangelio es sacrificador y víctima del sacrificio al mismo tiempo. De ahí que libera al pueblo del sufrimiento, así como liberó a Israel de la opresión egipcia y del cautiverio babilónico. Dios en Jesucristo asume sobre sí todo el sufrimiento causado por las

injusticias y opresiones que someten a los seres humanos. La Cruz en el Calvario no es un acto de sumisión a las iniquidades del mundo y a los poderes que las administran, sino que debe ser entendida como un acto de protesta radical contra ellas. Mas, por eso mismo, porque Dios se sacrificó en Cristo por todos los hombres y mujeres de todas las generaciones de la historia, es que hoy no corresponde aceptar nuevos sacrificios. Es intolerable, desde el punto de vista evangélico, la exigencia de los mismos. De ahí que no sea posible tener otra actitud que la de rechazo a los planteos de Friedmann en favor del "costo social" necesario para el desarrollo.

Infelizmente, es verdad que los seres humanos siguen sufriendo a pesar del sacrificio liberador de Jesucristo. Es verdad también que el propio Dios asume el sufrimiento (Moltmann). Pero al mismo tiempo debe afirmarse con Hedinger que el sufrimiento no debe ser aceptado. Justamente, por ser Dios sacrificador y víctima simultáneamente, no es posible pactar con lo que acarrea dolor, pena y tragedia a los seres humanos, y especialmente a los más pobres. Por su propio sufrimiento en la carne de Jesús en la Cruz, Dios se hace solidario con los que sufren. El sufrimiento de los pobres no es causado por Dios. Este no es sádico. Dios nos llama a creer en el Evangelio. O sea, a tener coraje para luchar contra todo aquello que nos provoca dolor, que introduce la muerte en nuestras vidas[9].

La comprensión de que Dios nos convoca a la obediencia en la práctica de la liberación y de la justicia, y no al sacrificio (cf. Osas 6. 6), es un llamado a la subversión contra el orden de los ídolos. Este afirma la muerte, en tanto que la misericordia de Dios es la sustancia misma del triunfo de la vida. El Dios del Evangelio nos libera de toda crueldad. En cambio, el orden de los ídolos sólo se mantiene con la práctica de ésta.

[9] Una explicación más desarrollada de estas ideas se encuentra en el libro de Leonardo Boff: *Paixão de Cristo, Paixão do Mundo*, págs. 129-137. Petrópolis: Vozes, 1978.



Capítulo IV

La ética de la economía capitalista

¿Qué es la actividad económica? La pregunta ha sido respondida de diferentes maneras y según diferentes orientaciones. Están los que luchan por una economía de mercado e insisten, por eso mismo, en la necesidad de dar prioridad al libre comercio. Las teorías económicas desarrolladas en sintonía con esta postura, traducen el punto de vista de los que detentan el control privado de los medios de producción o de los mecanismos del mercado. Tradicionalmente este tipo de ordenamiento económico es conocido como "economía capitalista", y su vigencia es predominante en el mundo actual. En sus marcos se desenvuelven relaciones sociales condicionadas por la tensión que se establece entre el poder del capital privado y las organizaciones de los que venden su fuerza de trabajo para sobrevivir.

Pero están también las economías "socialistas", que se distinguen por la prioridad que atribuyen a la socialización de los medios de producción. Esas economías son articuladas de modo centralizado por medio de planes, elaborados con la finalidad de que alcancen objetivos de carácter social que fijan la cantidad a ser producida, los costos de producción, así como los precios de comercialización de aquello que es producido —todo esto en función de la inversión de capital juzgado necesario, y de la fuerza de trabajo exigida por él. En los últimos años, el centralismo que ha caracterizado a las economías de Europa Oriental y de otras regiones, viene siendo cada vez más cuestionado. Programas de reformas económicas volcados a la descentralización del proceso productivo —que al mismo tiempo animan iniciativas particulares con vistas al incremento de la producción—, han sido lanzados por la Unión Soviética y por China. Este tipo de iniciativa revela una comprensión del mercado hasta ahora inédita en el pensamiento marxista.

Un tercer tipo de respuesta a la pregunta por la naturaleza de la actividad económica, ha sido dado por los países que optan por la combinación de elementos propios de las economías socialistas —en particular las orientaciones compulsorias destinadas a la distribución de

la renta por medio de programas sociales gubernamentales— con elementos oriundos de la economía capitalista. Pertenecen a este grupo Suecia, Francia e igualmente la República Federal Alemana. En el caso de Alemania, esta experiencia de economía mixta es conocida como "economía social de mercado". Ella reivindica, por un lado, los principios esenciales del liberalismo clásico (libre iniciativa, libre comercio, competencia) y atribuye al Estado la tarea de vigilar el respeto a los intereses comunes. Reconoce, por otro lado, la necesidad de contener el apetito egoísta del ser humano, lo que significa que el Estado, además de su tarea de vigilancia, debe cumplir un papel regulador de forma que asegure a la sociedad la satisfacción de sus necesidades básicas. A semejanza del modelo capitalista tradicional, la economía social de mercado se ordena fundamentalmente en función de los que poseen capital, vigilando, mientras tanto, para que el comportamiento económico de estos últimos no se erija en obstáculo a las expectativas mínimas de los trabajadores.

El breve sumario que acabamos de hacer —de diferentes respuestas a la pregunta por la naturaleza de la actividad económica—, permite una conclusión obvia: no existe *una* única ciencia económica. Por eso mismo podemos ir más allá de esta conclusión, sustentando la pura y simple inexistencia de la ciencia económica. Lo que es designado con ese nombre son, en realidad, diferentes creencias, *orientaciones ideológicas* diversas que se distinguen, ella mismas, por la gran variedad que comportan. A partir de esas diferentes orientaciones —que procuran interpretar y aplicar a la realidad los resultados de su hermenéutica— son formuladas propuestas que benefician a diferentes intereses: en el caso del capitalismo, el interés de los propietarios del capital privado; en el caso del socialismo, el interés de las masas trabajadoras; en el caso, por fin, de la economía social de mercado, la intención de satisfacer el interés de clases contradictorias por medio de la división del producto nacional de manera diversificada y desigual. Estas diferentes orientaciones ideológicas, vigentes en el ámbito de la producción, consumo y distribución de bienes, dan ocasión a un conflicto de escuelas y prácticas ideológicas.

La afirmación según la cual en vez de *una* ciencia económica tenemos, en realidad, varias orientaciones ideológicas, nos conduce ahora a otra conclusión: no nos es posible hablar de *la* ética de *la* economía. Lo singular que subrayamos debe ser substituido por el plural: hay éticas de economías diferentes y contradictorias. No es necesario insistir en la contradicción, por demás conocida, entre capitalismo y socialismo. Vale recordar, empero, que si la economía social de mercado se opone a la economía capitalista, esa misma economía está en contradicción con la economía socialista, toda vez que ella quiere ser alternativa al intervencionismo gubernamental, a la planificación centralizada o autogestionaria, así como a cualquier variante del socialismo.

Hechas estas precisiones conceptuales previas, podemos ahora enunciar la tarea que se propone este trabajo: reflexionar sobre la ética

del capitalismo en cuanto economía. La opción por el examen de esta ética se funda en el hecho de que la gran mayoría de los países latinoamericanos pertenecen al mundo capitalista. Los grandes problemas y desafíos económicos enfrentados por nuestro pueblo provienen de la órbita capitalista. Ocurre, sin embargo, que si por un lado partimos de la urgencia imperiosa de salir de esa órbita, por el otro, cuando las Iglesias procuran actuar ante cuestiones tales como deuda externa, reforma agraria, reforma urbana, tecnología, sistemas de impuestos, previsión social, etc., ellas lo hacen suponiendo previamente la conservación del orden económico capitalista predominante. No obstante las críticas que dirigen contra ese orden [1], las instituciones eclesiásticas no consideran seriamente la posibilidad de alterar la orientación y práctica económicas de nuestros países. Procediendo de este modo, ellas revelan creer que con algunas reformas de naturaleza moral —priorizar el "bien común", luchar por la "justicia"—, el capitalismo puede mejorar.

Ese procedimiento nos parece engañoso. A final de cuentas, el capitalismo no es apenas un sistema económico. Tratándose de un sistema que orienta la producción, el consumo y la distribución de bienes, juzgamos impropio pretender comprenderlo a partir de un criterio único o prioritario. Capitalismo, socialismo, feudalismo o cualquier otro sistema, se constituyen en modos de vivir, en ideologías, en culturas. La ética de cada una de esas orientaciones es tan sólo una parte del todo en que cada una de ellas se funda. Esto significa que es imposible reformar sustancialmente esos sistemas. Ellos florecen o se tornan obsoletos cuando sus condicionantes históricos, en el curso de su desarrollo, les garantizan vitalidad o decretan su ocaso. La pregunta por la ética de uno de esos sistemas no puede, por tanto, ser disociada de su desarrollo. Esa es la razón por la que este trabajo examina la moral capitalista como un segmento de la totatilidad de ese sistema.

1. La ideología del capitalismo: la economía no tiene moral

En una edición de la revista *Diálogo* [2], fue publicada la transcripción de un simposio sobre "Capitalismo y ética", motivado por un conjunto de problemas suscitados por convicciones de la escuela conservadora que propugnan la "superioridad moral del capitalismo sobre otros sistemas económicos". Entre los defensores de esa posición se

[1] En el caso de la Iglesia Católica, ver *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Conclusiones de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano), párrafos 92, 312, 418, 437, 495, 497, 542, 546 y 550. En el caso de las Iglesias protestantes, ver *Sementes de comunhão,* São Paulo, Conselho Latino-americano de Igrejas, 1983, págs. 118-119.
[2] Publicación del *United States Information Service,* vol. 21 (1), 1988, págs. 34-39.

encuentra Michael Novak, teólogo laico católico de origen norteamericano, para quien "el capitalismo inculca una gama de virtudes concernientes a la autonomía personal, iniciativa y confianza propia. Favorece la creatividad, la invención y el descubrimiento" [3]. Compartida por sectores significativos del empresariado norteamericano, europeo, japonés y también de países del Tercer Mundo, esa posición no cuenta con el apoyo de otros pensadores capitalistas. Los seguidores de Milton Friedmann, por ejemplo, afirman que el capitalismo nada tiene que ver con la moral, dado que la economía no tiene ninguna razón para ser relacionada con sistemas éticos. En palabras de Lewis H. Lapham, "es como procurar juntar cosas diferentes —digamos orquestas sinfónicas y zapatos de tenis". [4]

La afirmación de la amoralidad del capitalismo es, por tanto, el expediente al que recurren los representantes más ortodoxos del capitalismo para evitar la cuestión de la ética. Como sistema económico, afirman ellos, "la única función de un capitalista eficiente es elevar al máximo el lucro dentro de las fronteras de las leyes promulgadas por las autoridades apropiadas" [5], lo que sugiere la inexistencia de conexión entre la conducta capitalista y la moralidad resultante. Con un toque de varita mágica, los teóricos más ortodoxos del capitalismo contemporáneo suprimen la relación entre economía y ética. Se procura con eso descalificar *a priori* las objeciones morales que pueden ser hechas al capitalismo. Importa poco, o nada, en esa línea de razonamiento, el hecho de que el capitalismo tenga como premisa la libertad, pues libertad, aquí, no se refiere más al valor humano que permite el ejercicio de la autonomía, sino tan sólo a la libertad de mercado. Cuando mucho, el individuo pone en práctica la libertad de escoger, pero en el contexto del mercado; si el mercado es libre, entonces los que participan de él gozan de esa libertad. No se trata, por tanto, de la libertad moral que permite el crecimiento del ser humano que quiere ser responsable, sino apenas la reducción de la libertad al plano económico.

Ese toque de varita mágica apunta al totalitarismo implícito en el capitalismo, que Franz Hinkelammert llama "totalitarismo de mercado": todo se reduce al trueque de objetos; los seres humanos son tan cosificados como los bienes que adquieren. Lo que cuenta, por ende, son los precios, que indican valores, pero *valores de mercado.* En palabras de Franz Hinkelammert:

> La realidad concreta aparece como un subproducto de las relaciones mercantiles, y el hombre es lo que las relaciones mercantiles hacen de él.

[3] *Ibid.*, pág. 76. Ver también de Michael Novak, *O espírito do capitalismo democrático*, Rio de Janeiro, Nórdica, 1985.
[4] Cf. su contribución al simposio y publicación citados, pág. 35.
[5] *Idem.*, pág. 36.

Esto se refiere al propio núcleo de la libertad humana. *En la visión neoliberal, el hombre es libre en tanto y en cuanto los precios son libres.* La liberación del hombre es consecuencia y también suproducto de la liberación de los precios. Haciendo libres los precios, el hombre se libera. Así, se niega cualquier libertad humana anterior a las relaciones mercantiles o anterior al mercado. Libertad *es* mercado, y no puede haber intervención estatal en el mercado en nombre de la libertad. Libertad es el sometimiento del hombre a las leyes del mercado, y no se reconoce ningún derecho humano que no se derive de una posición en el mercado. *Los derechos humanos se agotan en el derecho de propiedad.* Así es la mística de las relaciones mercantiles [6].

Una primera evidencia con que estas palabras nos confrontan es la de que la "ciencia económica" liberal —que como toda actividad académica pretende ser objetiva— es, en realidad, una mística. Karl Marx constató esto en *El capital,* cuando se ocupó del "fetichismo de la mercancía" como resultado del carácter religioso de la economía burguesa [7], pero quien lo notó por primera vez fue Adam Smith en su trabajo clásico *La riqueza de las naciones.* Según Adam Smith, los que son exitosos en las inversiones que hacen son

...conducidos por una mano invisible a hacer la misma distribución de lo necesario para vivir, que hubiese podido ser hecha si la tierra fuese dividida en partes iguales entre sus moradores, y esto sin que pretendiesen hacerlo, sin saberlo, consigue impulsar el progreso de los intereses de la sociedad, permitiendo la multiplicación de las especies [8].

Providencial y misteriosa, la mano invisible es el fundamento de la producción [9] y de la distribución. Pese a que, según Smith, los seres humanos procuran la satisfacción de sus propios intereses. Aun así —no existiendo la intención de trabajar para el beneficio de los demás—, el resultado es el mejor posible. Esta mística providencialista se mantiene hasta hoy como rasgo dominante de la economía burguesa liberal.

Sin embargo, esa aura mágica no beneficia a todos de la misma manera. Ella no se caracteriza por ser equitativa. El resultado es conocido —una minoría disfruta de los lucros y un segmento poco más amplio consigue participar del pastel, mientras que la gran mayoría lucha simplemente por la sobrevivencia—, y es considerado "natural". En un

[6] *Crítica a la razón utópica.* San José (Costa Rica), Edit. DEI, 1991 (2a.ed.), pág 79.
[7] *O Capital-crítica da economia política,* São Paulo, Abril Cultural, 1983, vol. I, págs. 70-78. Coleção "Os Economistas".
[8] *Op. cit.,* libro cuarto, cap. 1, párrafo 10.
[9] *Ibid.,* cap. 2, párrafo 9.

artículo publicado en *The New York Times* en junio de 1974, Norman Barlough —Premio Nobel de la Paz por las investigaciones que permitieron la "revolución verde" en sectores de la agricultura mundial— se ocupó de la crisis de alimentos que entonces tenía lugar, y lanzó en ese trabajo la "teoría del salvavidas". Comparó la situación mundial a la de un gran barco que se está hundiendo. Botes salvavidas son arrojados al mar y los pasajeros se arrojan al agua y nadan para alcanzar esos botes. Los más fuertes deben llegar primero a los botes y tomar los lugares; los más débiles, no habiendo más espacio, inevitablemente se ahogarán —lo que es considerado "natural", "ley de la vida". Reaparece así el darwinismo social, elemento constitutivo del sistema de creencias que está en la base de la teoría económica capitalista [10].

La mística providencialista capitalista, que se pretende amoral, es, en realidad, una religión, y como religión ella hace del *sacrificio* un elemento de gran importancia para que el proceso económico alcance su meta. Como vimos, Milton Friedmann insiste, por ejemplo, en el hecho de que el progreso es imposible sin un alto costo social pagado por él. Seguidores y discípulos de Friedmann —que estudiaron con él en la Escuela de Economía de la Universidad de Chicago—, intentaron aplicar sus teorías en varios países de América Latina en el auge de la vigencia del estado de seguridad nacional, como ocurrió, por ejemplo, en Chile, Uruguay, Argentina y Ecuador. En el caso brasileño, uno de los defensores permanentes de las teorías de Friedmann ha sido el ex ministro Antônio Delfim Netto, para quien no hay crecimiento económico sin sacrificio. John K. Galbraith considera que posiblemente la formulación más clara de este concepto es de la autoría de John D. Rockefeller quien decía a los jóvenes de la escuela dominical de su iglesia:

> ...la rosa *american beauty* , sólo puede ser cultivada para alcanzar el máximo esplendor y fragancia que dan tanta alegría a quien los aprecia, si los primeros botones que nacen a su alrededor son sacrificados [11].

Galbraith nota que "los mismos sacrificios ocurren en el mundo de los negocios y justifican, *por lo tanto,* el esplendor de un Rockefeller", para quien "esa no es, sin embargo, una tendencia maléfica de los negocios —es apenas la ejecución de una ley de la naturaleza y de una ley de Dios"[12]. Al exigir el sacrificio, la economía política burguesa confirma su naturaleza religiosa. Ahora, difícilmente puede haber religión sin ética, sin normas que posibiliten la comprensión de la función social y de los seres humanos (como clase social, estamento y parte de la es-

[10] Ver al respecto John Kenneth Galbraith, *A Era da incerteza,* São Paulo, Pioneira, 1982, págs. 37-40.
[11] *Ibid.*, pág. 40.
[12] *Ibid.*, págs. 40-41. Las palabras son de John D. Rockefeller.

tructura social). Esas normas, como dejaremos claro en la siguiente sección, apoyan la religión, pues ésta coopera para la satisfacción de los intereses humanos.

Es obvio que los economistas burgueses liberales niegan *a priori* el elemento místico implícito en sus teorías. Ellos insisten, como ya anotamos aquí, en la condición científica de sus aserciones económicas y afirman, en línea con esa convicción, que nada tiene que ver con valores morales y comportamientos. Es precisamente por esa razón que son incapaces de explicar algunos cambios muy importantes en grupos sociales que cumplen hoy el papel de la formación moral de las personas en la sociedad. Significativas a este respecto son las transformaciones en curso en la familia, que bajo el imperativo del sistema capitalista está transformándose cada vez más en una unidad puramente económica, crecientemente sujeta a tensiones exteriores a ella. Claro que en diferentes épocas la familia cumplió un papel económico. Ocurre sin embargo que en las sociedades industrializadas ella ha sido sometida a la dispersión resultante del mercado, de la producción, y de la formación que el capitalismo requiere como condición de participación en el sistema en que él se constituye. El resultado de esto es que la familia deja de ser el lugar de encuentro de una comunidad primaria, y se convierte cada vez más en un grupo de personas unidas menos por vínculos afectivos y más por el simple hecho de compartir en la misma morada. Este cambio, de orden social y moral, es de gran importancia y torna insostenible la convicción según la cual la economía y la ética no se interrelacionan.

La relación efectivamente existente entre economía y ética se torna aún más nítida, cuando constatamos como imposible el ejercicio de cualquier actividad económica sin que sean considerados sus medios y fines. El capitalismo se justifica, de un lado, afirmando que sus resultados benefician a muchas personas: él crea empleos, produce bienes y estimula el progreso general de la sociedad. Cada vez más, sin embargo, ese "progreso" se asocia al desprecio por la salud de los trabajadores, a la desobediencia de leyes sociales importantes y a la alteración del equilibrio ecológico, que tiene como resultado la contaminación y problemas ambientales similares. Si los medios a que el capitalismo recurre contradicen la reproducción de la vida, peor para la vida. Cornelius Vanderbilt se mantuvo fiel a este principio al ser presionado debido a varios accidentes ocurridos en el ferrocarril de su propiedad, en el noreste de los Estados Unidos. Afirmó que la única responsabilidad social del capitalista es la que se refiere a los accionistas de su empresa. Se impone así, una vez más, la ley del mercado y, con ella, la irresponsabilidad humana. En la base de este comportamiento reside un substrato ético, una orientación vital a la operación bien exitosa de todo el sistema: el desconocimiento del prójimo. Examinaremos, seguidamente, el fundamento de esta actitud.

2. La magia del capitalismo: hacer el bien por medio del mal

El proceso por el cual la conciencia burguesa operó la disociación entre economía y moral fue largo y complejo. La burguesía internacional hace, hoy, la distinción entre ética y exigencias del mundo de los negocios, al sustentar que la ética dice respecto del ámbito de la vida individual y se refiere a los imperativos con que el ser humano, como persona, se confronta. Se crea de ese modo un abismo casi insuperable entre el hombre en su individualidad —en la vida en familia o como practicante de una religión— y su actuación en la empresa en la que trabaja. Después de su horario de trabajo, este individuo puede transformarse en militante de Amnistía Internacional —no importa que la empresa en la que trabaja mantenga buenas relaciones con el gobierno de Sudáfrica. Aún más, él puede igualmente vislumbrar cierta convergencia entre su vida profesional y su militancia política.

¿Cómo se instauró este tipo de conciencia? Señalamos hace poco que el proceso no fue rápido ni simple. Hoy, la conciencia burguesa se rehusa a ser criticada por su falta de escrúpulo. El burgués quiere ser una buena persona y, más que esto, proyectar una imagen pública de respetabilidad. Un examen de la actuación histórica de la burguesía revela fácilmente su empeño en tomar en cuenta los imperativos morales. El problema, sin embargo, es que ella sitúa la cuestión moral exclusivamente en el ámbito privado. En lugar de ser configurada en función de los imperativos morales, la vida pública fue modelada por otras exigencias. Esa división de la vida en dos esferas independientes una de la otra, sugiere un cierto tipo de esquizofrenia social. El cuadro, no obstante, es mucho más complejo, y para iluminarlo es necesario seguir los caminos de la evolución del espíritu burgués[13].

Los burgos surgieron tanto como respuesta al desarrollo de la producción y del comercio, cuanto en virtud del intento de los siervos y vasallos de escapar de la tutela y control de los señores feudales. La libertad alcanzada con la fuga del feudo no podía terminar con la entrada a otro feudo, y los burgos ofrecían la alternativa de la sobrevivencia con cierto margen de iniciativa. Esto explica el permanente esfuerzo de las ciudades por alcanzar un *status* declarado que les asegurase independencia frente a los señores feudales.

De los siglos XII al XIX el espíritu burgués se desenvolvió en los marcos de esta búsqueda de autonomía, lo que lo llevó, inicialmente, a colocarse contrariamente al tradicionalismo [14], esto es, al tipo de vida instaurado por el pasado que se repite incansablemente y que el individuo

[13] Para comprender sus primeras manifestaciones, ver el trabajo de Bernard Groethuysen sobre los orígenes del espíritu burgués en Francia. Edición italiana: Milán, Einaudi, 1964.
[14] Cf. Max Weber, *A etica protestante e o espírito do capitalismo,* 3ª ed., São Paulo, Pioneira, 1983, págs. 37-38.

preserva, contentándose con ganar lo necesario para eso. Pero el burgués rechaza la tradición. Ansía la autonomía y, por eso, innova. Tanto en el plano privado como en el plano social, él introduce elementos que deben darle condiciones para vivir —sobre todo para vivir bien. Igualmente, cuando se impone un estilo de vida austero debido a las exigencias económicas de largo plazo [15], lo que él pretende, en última instancia, es saciarse. Formada bajo las enseñanzas del calvinismo, la burguesía holandesa se distinguió inicialmente por su austeridad. Al percibir que tenía el poder del dinero, la fuerza de la riqueza, ella substituyó la contención por la extravagancia, disponiéndose a pagar fortunas, por ejemplo, para importar de Turquía los primeros tulipanes [16].

Saciarse y vivir bien son actitudes propias de quien rechaza la dependencia. Para eso es necesario dinero. La acumulación monetaria viene por el trabajo. Pero viene también por el cálculo, esto es, por la capacidad de integrar el factor *tiempo* a la producción [17]. El trabajo aplicado e inteligente crea las oportunidades, y el prestigio que él otorga abre los cofres. Bien administrado, el crédito puede ser un camino para más riqueza. Esos elementos del tipo de vida burguesa revelan, por un lado, una mentalidad orientada por objetivos a ser alcanzados en el futuro, que chocan frontalmente con la tradición y, por otro lado, revelan la extensión en que la ética burguesa es una ética utilitarista. Como notó Max Weber,

> ...la honestidad es útil, porque asegura el crédito; del mismo modo la puntualidad, la laboriosidad, la frugalidad, y, esta es la razón por la cual son virtudes (...) estas virtudes lo son en la medida en que son realmente útiles al individuo, y siendo sustituibles por la mera apariencia, siempre son suficientes cuando el mismo objetivo ha sido alcanzado. Es esta una conclusión inevitable al utilitarismo estricto [18].

El burgués, no obstante, se rehusa a admitir que su comportamiento está motivado únicamente por lo que puede ser útil para la satisfacción de sus intereses. Especialmente a partir del momento en que la burguesía occidental comienza a acumular fuerza social, la ética burguesa pasa a caracterizar la conducta de esa clase por el *trabajo*. Elemento privilegiado de la búsqueda de autonomía frente a la nobleza, su cualidad no puede depender del salario o del lucro: "el trabajo debe, por el contrario, ser ejecutado como un fin absoluto por sí mismo —como una 'vocación'"[19]. En la misma obra clásica, Weber demuestra con claridad cómo, en la

[15] Es lo que Max Weber llamó "ascesis intramundada", signo típico del protestantismo, religión por excelencia de la burguesía occidental.
[16] Cf. Simon Schama, *The Embarassment of Riches*, Cambridge (EUA), Harvard University Press, 1987.
[17] Max Weber (*op. cit.*, págs. 29-31) cita la famosa fórmula de Benjamín Franklin: *time is money*.
[18] *Ibid.*, pág. 32.
[19] *Ibid.*, pág. 39.

traducción de la Biblia que Lutero hizo al alemán, la palabra griega *Klêsis* (llamado, vocación) fue traducida por *Beruf,* que también significa "profesión". Esto significa que la respuesta al llamado, a la vocación de Dios, se da mediante el trabajo. Prosigue Weber:

> ...el sistema capitalista necesita de esta devoción a la "vocación" para ganar dinero, pues ella configura una actitud para con los bienes materiales que está tan íntimamente adaptada a este sistema, tan íntimamente ligada a las condiciones de sobrevivencia económica en la lucha por la existencia, que hoy no puede haber más duda alguna sobre la conexión necesaria entre esta manera crematística de vida y cualquier *weltanschauung* aislada[20].

El trabajo se erige en deber, en actividad ética privilegiada. Es una virtud. Para la burguesía, lo que es "santo y agradable a Dios" no es más la vida monástica, sino las tareas del día-a-día impuestas por la vida en el mundo. El cumplimiento de esas tareas es a un mismo tiempo *vocación* y testimonio de fe. El protestantismo —Lutero primero, pero principalmente Calvino— contribuirá formulando la base teológica de este tipo de actitud fundamental para el capitalismo, pues es a partir del trabajo que se producirá la acumulación del capital. Los grandes burgueses que gradualmente confrontaron la naturaleza, no eran especuladores inescrupulosos ni aventureros económicos. Es verdad que supieron explotar las fallas de los especuladores o la naturaleza aventurera de la piratería, más en regla,

> ...fueron, por el contrario, hombres que se educaron en la dura escuela de la vida, calculando y arriesgando al mismo tiempo, sobrios y dignos de confianza, por encima de todo sagaces y completamente devotos a sus negocios, con opiniones y "principios" estrictamente burgueses [21],

esto es, *utilitaristas.* Un día, para sorpresa propia, esos austeros capitalistas descubrieron que eran ricos y comenzaron a experimentar la *incomodidad de las riquezas.* A diferencia de los nobles, los burgueses no tienen una conciencia infeliz. Tienen, eso sí, una *mala conciencia* que precisa ser encubierta —lo que explica la importancia, para el burgués, de la ideología, de la falsa conciencia.

El itinerario de la constitución de la conciencia burguesa —cuyo recorrido formativo, hasta el siglo XVII, procuramos resumir arriba— no puede ser correctamente entendido si nos limitamos a lo que ha sido expuesto. La ética del capitalismo dejó de ser "protestante" y dejó también de dar prioridad al trabajo, hoy entendido por los ejecutivos de negocios como atribución de los empleados, quienes deben elevar

[20] *Ibid.,* pág. 47.
[21] *Ibid.,* pág. 45.

permanentemente su índice de productividad. Para obtener beneficios, el burgués capitalista recurre sin escrúpulos a los medios que juzga necesarios. Según Werner Sombart, la lucha por el lucro presidió ampliamente la práctica del capitalismo pos-mercantilista [22]: el espíritu de cálculo con base en el trabajo dio lugar a la actitud de competencia, de confrontación. Esa disposición subraya la importancia del *mercado* como lugar privilegiado, pues es en él que tiene lugar la competencia.

La postura ética de la economía capitalista tiene una base antropológica. Toma al hombre tal cual él es. Maquiavelo fue el primero en insistir en la necesidad de percibir la verdad efectiva de las cosas, evitando la fantasía [23]. Esta línea de pensamiento dominará la evolución de la filosofía moderna. Ella sostiene que el ser humano está fuertemente influenciado por las pasiones y que se orienta según intereses propios. Hobbes dedicó los diez capítulos iniciales del *Leviatán* [24] a la caracterización de la naturaleza humana, concebida como aquella que desea, procura, tiene codicia. En *Sobre el ciudadano* —trabajo de 1654, anterior, por tanto, al *Leviatán*—, Hobbes ya había hecho la conocida afirmación según la cual "el hombre es el lobo del propio hombre". Esa posición corresponde al argumento burgués —cuyo origen se remonta al Renacimiento— según el cual el pensamiento moralizante y los preceptos religiosos no son suficientes para el control de las pasiones.

Hobbes procuró otra vía para la transformación del individuo, y en la antropología se revela fundamentalmente pesimista: el ser humano es guiado por apetitos, por la codicia, la cólera y la ambición, y la esperanza sólo puede resultar de la confianza en sí mismo. En palabras del filósofo,

> ...el *desprecio* o poca preocupación por la desgracia ajena es lo que los hombres llaman *crueldad,* que deriva de la seguridad de la propia fortuna. Pues considero inconcebible que alguien pueda sacar placer de los grandes perjuicios ajenos, sin que tenga un interés personal en el caso. [25]

Enseguida, Hobbes pasa a exaltar la importancia de la voluntad, negando que ella sea un "apetito racional". Las acciones voluntarias, que para él tienen su raíz en la codicia, en la ambición, en los intereses de los seres humanos, son evidencia de la actitud de competencia que motiva a los individuos y que tiene como objetivo el *éxito,* camino para la exaltación y engrandecimiento de las personas. Reside ahí el chance de la felicidad[26].

Movida por apetitos y pasiones, la competencia tiene que ser encaminada. Como indicamos hace poco, su manifestación suprema es

[22] En *Der Modern Kapitalismus,* 1ª ed., vol. I., pág. 62.
[23] En el capítulo XV de *O Príncipe,* 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1979, Coleção "Os Pensadores".
[24] São Paulo, Abril Cultural, 1983.
[25] *Leviatán,* pág. 37.
[26] *Ibid.,* págs. 38-39.

el mercado, en el cual es evidente la prioridad conferida a los intereses. Ninguno participa en el mercado para hacer filantropía, y en ese ámbito las relaciones no son ni racionales ni lógicas —a menos que aceptemos la competencia como racionalidad, o reconozcamos alguna lógica en la confrontación de intereses con vistas al triunfo del interés propio. Pontifica el interés, no la razón. Es sintomático que, simultáneamente a Hobbes, el francés La Rochefoucauld haya reducido las pasiones y casi todas las virtudes al interés propio, y que un siglo más tarde Adam Smith haya escrito lo siguiente en *The Theory of Moral Sentiment:*

> ¿Para qué sirven el esfuerzo y la agitación en este mundo? ¿Cuál es la finalidad de la avaricia, de la ambición, de la búsqueda de la riqueza, del poder, de la preeminencia? ¿De dónde emerge la terca imitación que puede ser observada en todos los seres humanos, y cuáles son las ventajas que pretendemos con ese gran propósito de la vida humana que llamamos *el mejoramiento de nuestra condición?* Las ventajas que procuramos sacar de todo esto son las de ser observados, oídos y percibidos con simpatía, agrado y aprecio. Es la vanidad —no el confort o el placer— *lo que nos interesa* [27].

Voces más optimistas, por otro lado, tratan de describir al ser humano con rasgos más positivos, como fueron los casos de Pufendorf y J. Locke. Si para Hobbes lo humano era "caprichoso", para Pufendorf era apenas inconstante; el Estado Leviatán, por naturaleza despótico y opresor, no era necesario para encaminar al ser humano, lo que explica el énfasis de Locke en la tolerancia[28]. Al proponer un Estado más liberal que el concebido por Hobbes, Locke pretende asegurar un mínimo de libertad sobre el gobierno, a fin de que los individuos no sean sometidos a la voluntad arbitraria, inconstante, incierta y desconocida de otros individuos.

La breve digresión que acabamos de emprender en la antropología de algunos teóricos clásicos de la modernidad, comporta por lo menos dos conclusiones, por lo demás bastante evidentes. Primera: el ser humano es movido por intereses, por su vanidad, por la búsqueda del éxito; segunda: se impone la necesidad de la tolerancia, de restringir y limitar la acción del Estado, y de asegurar el ejercicio de algún grado de libertad. Las dos conclusiones no son mutuamente excluyentes, y no causa sorpresa el hecho de que su síntesis haya sido realizada por el propio Adam Smith, en la clásica *La riqueza de las naciones* [29]. Al comienzo de la IV parte de esta obra, Smith sostiene que cuando los participantes del mercado procuran maximizar sus lucros, la "mano invisible" del propio mercado les ayuda en la obtención de los mejores

[27] 9ª ed., Londres, 1801 (N.T. Los énfasis son del autor).
[28] En la "Carta acerca de la tolerancia", *Locke,* 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1978, págs. 3-29, Coleção "Os Pensadores".
[29] São Paulo, Abril Cultural, 1982-1983, Coleção "Os Economistas".

resultados. Es necesario, por consiguiente, proceder deliberada y voluntariamente a fin de que el máximo grado de satisfacción de los intereses sea alcanzado. Esto presupone un espacio de libertad, que es el mercado. La convicción según la cual a través de él actúa una mano invisible y providente resultaría en la exaltación del auto-interés y, por su medio, en el bien común de todos. Smith reconoce, así, el valor de la competencia en libertad, de esa institución tan defendida y promovida por el capitalismo contemporáneo: el "libre mercado".

Ocurre, sin embargo, que Smith sabía —él, que fue inspector de aduanas y profundo conocedor de las prácticas comerciales de su tiempo— que simplemente no existe eso que es llamado "libre mercado". Que incluso no puede existir, dado que es un espacio cuyos actores económicos son desiguales. Nuestra intención aquí, vale subrayar, no es disminuir la importancia del mercado ni dejar de reconocerlo. Una cosa, sin embargo, es reconocer la realidad del mercado, y otra, bien diferente, hacia la cual estamos ahora apuntando, es erigirlo en una fábula, en un "mito" o, dicho de otro modo, en una expresión ideológica.

Fue intencional el recurso a la ideología para la caracterización del procedimiento que acabamos de criticar. Hablar de ideología es hablar de falsa conciencia, y la falsa conciencia es una condición próxima de la *mala conciencia.* Es a ella a la que nos estamos refiriendo cuando constatamos la necesidad de una gran incoherencia para que se afirme que el bien general es buscado por medio de la satisfacción del interés propio. La satisfacción del interés propio presupone la no-satisfacción de las aspiraciones de los otros. La argumentación de Adam Smith parece dar la razón a Locke: ella sustenta la necesidad de un mercado libre que se debe caracterizar por su grado de tolerancia. *Debe,* pero no es esto lo que ocurre. Al alimentar la competencia y constituirse de individuos que no son iguales entre sí, el mercado se revela como un lugar en el que el grande aniquila al pequeño y en el que los derechos humanos son, por lo tanto, permanentemente violados [30].

Smith se olvidó de esto y los capitalistas, tanto como la burguesía que les da apoyo, siempre procurarán ocultarlo. La legitimación de tanta injusticia tiene que recurrir necesariamente a elementos "míticos", misteriosos, como la "mano invisible" que gobierna al mercado. Incluso reconociendo la existencia de momentos en que la economía política burguesa da oportunidad a la opresión y a la explotación, Smith afirma que "...la sabiduría de la naturaleza ordenó la cosas de la manera más conveniente para reparar la extravagancia y la injusticia de los hombres" [31]. Revela, así, la presencia de la mala conciencia: los seres humanos son extravagantes e injustos, mas la naturaleza, por la vía mágica, opera en pro de esos injustos y extravagantes. Smith reconoce la falta, pero

[30] Cf. Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo,* San José (Costa Rica), DEI, 1986, especialmente págs. 133-165.
[31] Adam Smith, *op. cit.,* pág. 601.

manifiesta al mismo tiempo la creencia de que hay una providencia favorable al burgués capitalista que le permite creer que él hace el bien, aun promoviendo el mal.

3. Resentimiento: la moral del capitalismo

Adam Smith no fue un pensador brillante. No obstante, su libro *La riqueza de las naciones* alcanzó un éxito considerable. Sucesivas ediciones y traducciones lo transformaron en lo que hoy llamamos un *best-seller*. La obra de Smith fue capaz de traducir el pensamiento de la burguesía en el momento en que ella, como clase social, alcanzaba su condición hegemónica. Desde entonces, competencia y libertad de mercado se tansformaron en premisas esenciales del capitalismo. La noción de responsabilidad pasó a significar, para el burgués, responsabilidad empresarial: él se siente obligado a dar cuenta de sus acciones solamente a los que invierten en su empresa. Las otras personas no cuentan, por lo tanto, cuando se trata de proceder agresivamente en función de las exigencias del mercado libre. Importa menos aún que con eso los ríos sean contaminados, la contaminación ambiental aumente, se deteriore la calidad de vida de los trabajadores, al igual que sean declaradas guerras y en ellas seres humanos se maten en defensa de intereses comerciales que no son necesariamente los suyos. Lo importante es la acción comercialmente responsable, según la *prudent law of business*, que asegura los intereses de la empresa y la libertad del mercado.

Nadie puede despreciar el espíritu que lleva a los seres humanos a comprometerse en una causa. La actividad social ofrece evidencia de una fuerza que estimula a los individuos a que transformen sus propias condiciones de vida. Cabe a Nietzsche el mérito de haber reconocido el dinamismo vital actuante en esa "voluntad de poder", que no debe ser comprendida únicamente como espíritu de dominación. La vida quiere siempre ser más vida: cuando es saludable, se empeña en proceder de forma que sea todavía más plena y más alegre. Nietzsche observó, sin embargo, que del mismo modo que hay en la vida un lado *activo*, constituido por fuerzas que buscan organizar mejor el futuro, hay también, al mismo tiempo, fuerzas *reactivas*, esto es, fuerzas activas que quieren desencadenar la *reacción* [32]. Nietzsche desarrolló, a partir de la observación de un problema que juzgamos fundamental cuando se trata de examinar la ética de la economía capitalista, la siguiente tipología: está primeramente el tipo activo, empeñado en la multiplicación de la vida, de lo cual Jesús es expresión emblemática [33]; está, por otro lado, el tipo reactivo, cargado de tristeza, que no se manifiesta directamente y cuya fuerza vital es orientada por el *resentimiento*. Nuestra

[32] Sobre esto ver *Para a genealogia da moral*, I, párrafo 10.
[33] Cf. *Para além de bem e mal*, párrafo 61.

convicción, que intentaremos demostrar seguidamente, es que ese resentimiento está en la raíz de la agresividad, de la competencia y de la mala conciencia de la burguesía.

Esta parece ser, a primera vista, una afirmación extraña. Los teóricos burgueses contemporáneos provocaron cierta confusión en el discurso nietzscheano. El filósofo alemán encuadra en el tipo activo a los señores y nobles, y define a los resentidos como dispépticos, esto es, incapaces de llevar a término lo que quieren que sea. Este es el caso de los impotentes, que Freud, pocos años después de Nietzsche, llamaría anales. La tipología así desarrollada por Nietzsche, hizo que de modo acrítico, y, por lo tanto ideológico, pensadores burgueses como Max Weber afirmasen que los empresarios burgueses encuadraban en el tipo activo y los sectores populares en la categoría de los resentidos. En línea con este procedimiento, Weber definía a las religiones mesiánicas por su naturaleza vengativa, y reconocía en el judaísmo del exilio babilónico la expresión religiosa de un pueblo paria [34]. Weber se refiere explícitamente a Nietzsche cuando afirma que los parias, en cuanto resentidos, son los desprivilegiados.

El tipo resentido no puede en ninguna hipótesis olvidar su origen social. Cuando es activada, la memoria de la situación primordial de servidumbre —condición de la cual muchos partieron para transformarse en burgueses capitalistas— desencadena una actitud agresiva contra la vida. Se trata de una reacción negativa que no se constituye, necesariamente, en el trazo típico de los empobrecidos, sino que se inscribe en la identidad del espíritu burgués. Ese es un espíritu incapaz de estar en sintonía con la vida. Frente a la vida, el burgués sólo es capaz de cuantificarla, de reducirla a magnitudes a partir de las cuales puede hacer los cálculos que le permitirán elegir las inversiones a ser hechas, para que los mayores lucros posibles sean obtenidos. La vida pierde, así, su lado feliz, su dimensión de festividad, su carácter dionisíaco. Y se transforma en motivo de gran preocupación, en *cosa,* que ya no es más vida, sino fardo a ser cargado.

El capitalista está siempre reaccionando. Incluso cuando cree estar creando una nueva empresa o iniciando un proyecto inédito, lo que está procurando, en realidad, es anticiparse a los otros. Raciocina, de este modo, por anticipación, a partir de cálculos por medio de los cuales pretende manipular el futuro, expropiándole el rasgo de novedad sorprendente. Al robar al futuro esa virtualidad, la conciencia reactiva del burgués capitalista pretende crear las bases para el progreso infinito —el gran mito de la conciencia burguesa y moderna del siglo XIX.

Esa reacción permanente es irresponsable, como notamos hace poco, respecto a los otros y a la naturaleza. Marx observó que la burguesía, en cuanto clase social, es incapaz de existir sin su autoafirmación a

[34] Max Weber, *Economía y sociedad,* Ciudad de México, Fondo de Cultura, 1969, Vol. I, pág. 394 en adelante.

través de permanentes contradicciones. Si no encuentra fuera de sí un oponente de altura, ella suscita en sí misma, en cuanto clase social, la contradicción, lo que revela su permanente predisposición a la competencia. Buscando la autonomía absoluta [35], ella no puede olvidar su origen servil. Esa fijación en la memoria empuja al burgués siempre hacia atrás, a sus raíces. El se cierra al futuro, reacciona a lo nuevo que la vida le suscita y se comporta con indiferencia de cara a los problemas que crea: "el público que se joda" —en la síntesis trágicamente feliz del norteamericano Cornelius Vanderbilt.

Origen último de este comportamiento, el resentimiento es

> ...una reacción que simultáneamente se convierte en sensible y deja de ser activada. Fórmula que define la dolencia en general. Nietzsche no se contenta con decir que el resentimiento es dolencia; la dolencia, como tal, es una fórmula del resentimiento [36].

El origen de esta dolencia es la orientación reactiva de la existencia: la fuerza de la persona cambia de lugar, se disloca del polo positivo hacia el negativo. La memoria no conduce al resentido a afirmarse y partir de sí mismo, sino a reaccionar insensiblemente, como poseído por un espíritu de venganza que lo transforma. Hay, en este sentido, una *hybris,* un exceso de resentimiento. ¿Cómo se explicarían, de otra forma, las grandes tragedias de nuestro tiempo —de Auschwitz a la deuda externa que reduce la vitalidad de la vida de los pueblos de América Latina, el Caribe, Africa, etc., hasta las guerras periféricas que de 1945 en adelante causaron la muerte de 17 billones de personas y, al mismo tiempo, lucros enormes para la industria de la muerte, de la producción y venta de armamentos? Inconsciente y no olvidada, hay una debilidad originaria inscrita en el espíritu de la burguesía, que se manifiesta en un permanente *deseo de venganza.*

4. Rasgos del resentimiento

Varios rasgos nos permiten distinguir, según Nietzsche, estas manifestaciones de la moral capitalista. El primero de ellos es la impotencia para admirar, respetar y amar [37], evidente en el espíritu de competencia que es incapaz de existir sin la envidia. Con frecuencia los capitalistas quieren parecer modestos y no desean ser conocidos por su manifiesta vanidad. Sin embargo, lo que más llama 'la atención en el hombre

[35] Cf. el trabajo escrito por I. Kant para la Academia de Ciencias de Prusia, "Beantwortung der frage: was ist Aufklärung?" en *Immanuel Kant-textos seletos,* 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1985, págs. 101-117.
[36] Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía.* Barcelona, Anagrama, 1971, pág. 161.
[37] Ver *Para além de bem e mal,* párrafo 260, y *Para a genealogia da moral,* I, párrafo 10.

resentido es su notable capacidad para despreciar a los demás, sintetizada en su ecuación fundamental: "yo soy bueno, los otros son malos".

El segundo rasgo es la pasividad a la que el hombre resentido es conducido por su condición de ser reactivo, por no empeñarse en liberar su fuerza vital con el propósito positivo de ayudar a crear más vida para la mayoría. Esta pasividad —que no significa, en este caso, falta de trabajo— lo induce a sentirse siempre en el derecho de sacar provecho de todo. El hombre resentido sólo sabe vivir con alguna medida de éxito: es un hombre de lucro, de provecho, de ventajas, o sea, de utilidad [38]. En palabras de Gilles Deleuze,

> ...cuando se analizan todas las cualidades que la moral llama "loables", "buenas", por ejemplo la increíble noción de desinterés, entonces percibimos que encubren los reclamos y las exigencias de un tercero pasivo: él es quien reclama un interés en las acciones que no hace; él es quien resalta precisamente el carácter desinteresado de las acciones de las cuales saca provecho. La moral en sí encubre el punto de vista utilitario; pero el utilitarismo encubre a su vez el punto de vista del tercero pasivo, el punto de vista triunfante de un esclavo que se interpone entre los señores [39].

Un tercer rasgo del hombre resentido es su permanente disposición para atribuir a los otros los errores y para acusarlos incansablemente. Convencido de que no erra en lo fundamental, el capitalista transfiere a los otros la culpa por el fracaso en iniciativas que juzga decisivas. Si la inflación es incontrolable, la culpa es del Estado que no controla los gastos públicos, o de los trabajadores, ávidos de mejores salarios. Pensando de este modo, el capitalista deja de lado el hecho de que es él el principal agente de la especulación financiera, de la expansión de los servicios prestados por el Estado, e inclusive el actor económico más ávido de lucro. Resentido, él busca a los culpables, que sintomáticamente son siempre los otros.

El capitalista está siempre empeñado, por lo tanto, en tornar visible su buena conciencia, lo que significa, en la realidad, que la suya es una *mala conciencia.* Y es que, ¿quién es *bueno* para el burgués capitalista resentido? Es aquél que no perjudica a nadie. La forma negativa de esta afirmación es intencional: el que *no* perjudica al resentido es aquél que no procede activamente. El capitalista resentido acepta a los oprimidos en cuanto estos se colocan en los marcos de la opresión. Cuando comienzan, sin embargo, a luchar por sus derechos y a reivindicar sus aspiraciones, dejan de ser "pacientes", "humildes", "justos". Lo que deja claro que para el resentido la justicia significa lo inverso a ella misma: la aceptación de la injusticia. Es perceptible, en este punto, la inversión de la vida que produce la existencia reactiva y resentida.

[38] *Para além de bem e mal,* párrafo 260.
[39] Gilles Deleuze, *op. cit.,* pág. 167.

Lo bueno de la ética se transformó en lo malo de la moral y lo malo de la ética se transformó en lo bueno de la moral. El bien y el mal no son lo bueno y lo malo, sino por el contrario, la alteración, la inversión de su determinación [40].

Esta inversión no es operada por los que procuran crear un futuro nuevo. La vida es precisamente eso: buscar el Reino de Dios y su justicia. El resto viene naturalmente. La inversión ética es obra de los que se cierran al futuro y tratan de preservar el *statu quo*. Los resentidos no procuran crear nada. Nietzsche se refiere a ellos como nihilistas: tienen el poder de negar y, con ello, promueven el triunfo de las fuerzas *reactivas* de la antivida.

Esta actitud es tan grave que, para que ella sea aceptada, el burgués tiene que transformarla en religión. Eso nos hace retornar al comienzo de este ensayo, cuando afirmábamos que el capitalismo funciona sobre bases míticas, sobre un sistema de creencias religiosas. Lo que significa que él tiene sus sacerdotes —aquellos que alteran e invierten los valores, que acusan y orientan la agresividad. Para eso, ellos disponen del poder de convencer de que si hay desequilibrios, injusticia, dolor y muerte, la causa reside en la culpa del pueblo. Los sacerdotes son aquellos que redireccionan el resentimiento de los grupos dominantes: por medio de ellos el pueblo interioriza el resentimiento como su propia culpa. Para eso ellos consideran a las personas del pueblo como su *rebaño* —fuerzas reactivas que se asocian, y que por ser reactivas pueden ser manipuladas. "Allí donde hay rebaños, lo que los ayudó a crear es un instrumento de debilidad, pero quien los organizó fue la habilidad del sacerdote" [41].

A pesar de todo, lo que constituye el sacerdocio, aquello que le es más específico es la capacidad de sacrificar. Como ofrenda a la divinidad, el sacrificio no puede ser una imposición, sino que tiene que aparecer como iniciativa espontánea de alabanza. Cabe al sacerdote trabajar para que se cree ese espíritu de sacrificio entre los que sirven a los intereses capitalistas. Para eso, el sacerdote busca interiorizar en las fuerzas sociales no-capitalistas la mala conciencia de la burguesía. Toda vez que la burguesía resentida no se dispone al sacrificio, sus víctimas deben ser los sectores populares. Pregunta Nietzsche: "¿cuándo llegarán los hombres del resentimiento al triunfo sublime, definitivo, resplandeciente de su venganza?" [42] Y él mismo responde:

...indudablemente cuando lleguen a colocar en la conciencia de los felices su propia miseria y todas las miserias. De tal forma que los felices comenzarán a lamentarse por su felicidad y a hablar unos con otros: "es una vergüenza ser feliz frente a tantas miserias" [43].

[40] *Ibid.*, págs.171-172, cf. F. Nietzsche, *Para a genealogia da moral,* I, párrafo 17.
[41] *Para a generalogia da moral,* III, párrafo 18.
[42] *Ibid.,* párrafo 14.
[43] *Idem.*

La felicidad de la vida da lugar, así, al dolor de la vida:

> ...el sufrimiento, la enfermedad, la fealdad, la pena voluntaria, la mutilación, las mortificaciones, el propio sacrificio, son perseguidos como si fuesen un placer [44].

El sacerdote consigue, por consiguiente, *invertir la vida.* En el ejercicio de su papel religioso-ideológico, él convence a las víctimas del sacrificio para que acepten su destino. Ejemplares en este sentido son los predicadores de la llamada Iglesia electrónica [45]. La filiación a una confesión religiosa no es, sin embargo, prerrequisito para el cumplimiento de este papel. Hay sacerdotes de apariencia laica, que no obstante, son profundamente religiosos y realizan fielmente la tarea de convencer a los pobres para que se sientan culpables. Siempre, según Nietzsche, "el pecado continúa siendo el principal acontecimiento de la historia del alma doliente; representa para nosotros el juego de manos más nefasto de la interpretación religiosa" [46]. Por la duda el sacerdote suscita la culpa. La aparición del pecado revela la interiorización del dolor y él alcanza el sentido de autocastigo. El sacrificio de los pobres purifica a los capitalistas de su pecado. El resentimiento, que señala la existencia reactiva de la burguesía, se disloca y, en forma de culpa, se interioriza en la conciencia de los trabajadores, los cuales, a su vez, se descalifican a sí mismos y, por este medio, se preparan para el sacrificio.

A manera de conclusión de este capítulo, comentemos un hecho. En el final de su primera gestión como Presidente de los Estados Unidos, Ronal Reagan se refirió a la Unión Soviética como el imperio del mal en la tierra. En la lógica de esta imagen tomada prestada del *Apocalipsis,* los Estados Unidos representarían implícitamente al caballero del caballo blanco —vencedor de la batalla final (Ap. 16,16) y el Armagedón, al que Reagan explícitamente se refirió, será el lugar de la batalla final, en la cual triunfarán inevitablemente las fuerzas del bien. La guerra en las estrellas puede ocurrir. Las muertes que ella provocará no importan, pues el bien, siempre según esta lógica, finalmente prevalecerá. Sin embargo, el triunfo de este bien significa, según la inversión de valores denunciada por Nietzsche, la victoria del propio mal, pues el que vence es el resentimiento, la agresividad y el espíritu nihilista del capitalismo. Triunfa, por tanto, la lógica del mercado —espacio de confrontación y lucha en el cual las fuerzas hacen e imponen la ley. ¿Qué más propone el capitalismo sino el miedo y la antivida?

El futuro, como ya anotábamos aquí, es deseado por los que aman la vida. Estos son los que están llenos de la promesa de una vida en plenitud, los que tienen la posibilidad de imaginar una realidad nueva

[44] *Ibid.,* II, párrafo 18 y III, párrafo 11.
[45] Hugo Assmann, *A Igreja electrônica,* Petrópolis, Vozes, 1987.
[46] *Para a genealogia da moral,* III, párrafo 20.

y fuerza para luchar por ella. Goethe afirmaba que solamente son dignas de libertad y vida aquellas personas que tienen fuerza para luchar por ellas y conquistarlas día-a-día. El capitalista, en cambio, se cierra al futuro: si la deuda es impagable, entonces que se sacrifique a los deudores.

Ocurre, empero, que la honra de los sentenciados al sacrificio no puede ser manchada, incluso dentro de una situación en que la vida vale muy poco o virtualmente nada; incluso cuando el mero pago del servicio de la deuda externa implica la aceptación de los reajustes económicos exigidos por el Fondo Monetario Internacional y, con ellos, la pérdida de la soberanía nacional, la rendición al sacerdote, en fin, la prostitución. El rechazo de esta situación da ocasión para el surgimiento de una nueva ética, fundada en la promesa de vida. Se trata de una ética profética, que anuncia la vuelta del Mesías. El volverá de nuevo y nacerá del pueblo. A nosotros nos cabe trabajar para que esté libre de la carga del resentimiento. Por esa vereda transitará una nueva sociedad, fraterna y afirmadora de la vida en plenitud.

Capítulo V

El amor y los intereses

Nos encontramos en el umbral de la última década del siglo XX. Es un momento adecuado para reflexionar, e intentar comprender, cuáles serán las tendencias que predominarán en la historia mundial durante las primeras décadas del siglo XXI. Este siglo que ha llegado a sus diez años finales, se caracterizó por revoluciones y contradicciones constantes: dos guerras mundiales, el desarrollo de socialismos reales en vastos sectores de nuestro planeta, la gran depresión económica de los años treinta, seguida por la implantación del orden económico mundial concebido en Bretton Woods (1944). Acontecimiento este que, más que crear condiciones para el acceso de todos los pueblos a la riqueza, permitió una gran acumulación de la misma por parte de los países llamados "centrales" (sobre todo las antiguas metrópolis colonialistas), al mismo tiempo que los "periféricos" continúan debatiéndose contra las causas y los agentes que crean pobreza. Siendo más precisos, parece necesario decir que el gran contraste de este final de siglo se está produciendo entre los sectores sociales opulentos, constituidos por la burguesía internacional, y amplios sectores populares que viven en la pobreza, las masas carentes que luchan por sobrevivir.

Estamos llegando al final de este siglo con la conciencia de que los grandes desafíos propuestos por el desarrollo social de las naciones, no recibieron aún una respuesta suficiente. Los conflictos sociales continúan manteniendo su alta intensidad, las luchas por la justicia social están lejos de disminuir. Se suman a esto las nuevas contradicciones que se han ido acumulando en el transcurso de los últimos decenios entre las tendencias predominantes en el plano de la producción y el equilibrio ambiental. En efecto, la contaminación del ambiente es cada vez mayor debido a la aplicación de tecnologías que sacrifican la integridad ecológica, a la satisfacción de intereses que pretenden fundamentalmente alcanzar el mayor lucro posible con inversiones cada vez menores.

Esta conciencia de *crisis* apunta a la existencia de un desajuste económico y social a nivel universal. Es verdad que existen naciones

consideradas opulentas, pero es necesario reconocer también que tampoco ellas están exentas de esta situación de crisis. Por ejemplo, hasta en los mismos países más desarrollados, desde el punto de vista industrial, los índices de pobreza afectan a sectores sociales bastante significativos. Es el caso de los EE.UU., donde se calcula que cerca del 14% de la población vive en condiciones de pobreza. Lo mismo se puede decir de Europa Occidental, donde el 11% de la población activa está desempleada. Es decir, incluso en los centros donde predomina el bienestar, los desequilibrios sociales aún no han sido resueltos. La "riqueza de las naciones" no llegó todavía a ser la "riqueza de todos los que componen la sociedad". Y esta realidad adquiere, sin duda, caracteres mucho más graves cuando se analiza la situación de los países de Africa, de Asia, de América Latina, del Caribe y del Pacífico.

Juzgamos importante subrayar que este desajuste económico no es parcial —como si fuese exclusividad de los países pobres—, sino mundial. Estamos ante un problema ecuménico, pues afecta todo el mundo habitado, a todos los países del planeta. Esto significa que la necesidad de reformas económicas y sociales surge como uno de los principales imperativos de este final de siglo. Por un lado, tenemos que reconocer la existencia de la crisis, pero, por el otro, es bueno tomar conciencia que toda crisis significa la oportunidad de un nuevo comienzo, de una reconstrucción. Toda situación crítica tiene el rostro de *Jano,* el dios romano con doble cara: es tiempo de juicio y, simultáneamente, de oportunidad de un nuevo comienzo, de renovar lo que fue usado, agotado, superado por nuevas condiciones históricas. En momentos de crisis, los hombres y las mujeres de cualquier sociedad tienen la posibilidad de imprimir un nuevo sentido a su devenir histórico. Los viejos esquemas se revelan obsoletos. La insistencia en la utilización de ellos para enfrentar las dificultades presentes, resultará en un agravamiento de los problemas que se experimentan. De ahí el imperativo urgente de renovar las vías de acción y crear esquemas nuevos que permitan a los pueblos superar los obstáculos que enfrentan por los caminos de la historia.

1. Origen de la situación actual

Evidentemente, se trata de una tarea muy difícil, de una empresa que presenta mucho más posibilidades de errar que de acertar. Sin embargo, se la debe enfrentar. Para esto, es bueno partir del origen de la situación actual. No es fácil definir cuándo termina y cuándo comienza un período nuevo en la historia. Existe, no obstante, suficiente consenso en afirmar que el presente estado de cosas del mundo en que vivimos, tiene su punto de partida en las intenciones delineadas al final de la Segunda Guerra Mundial. Los países aliados contra el eje nazi-fascista (con excepción de la URSS) convocaron a una reunión ampliada en *Bretton Woods* (1944). Fue en esa ocasión que empezó a ser organizado

el orden económico internacional vigente. Fue allí que se decidió crear las dos grandes instituciones que tutelan la administración de la economía mundial: el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Internacional de Reconstrucción y Desarrollo (BIRD), conocido como Banco Mundial. Desde entonces ellas fueron siendo construidas y consolidadas. Hasta hoy están en pleno funcionamiento, no sólo en la órbita de los países capitalistas, sino que también comenzaron a motivar adhesiones de algunas antiguas naciones socialistas: Rumania, China, Hungría, etc. En estos últimos tiempos, la propia URSS ha demostrado un interés creciente por entrar en este sistema.

Cuando se observan estos hechos se tiende a pensar que esta empresa, iniciada en 1944, fue coronada de éxitos. En aquella época se trataba de evitar, económicamente hablando, la repetición de aquellas situaciones que fueron conduciendo progresivamente a las naciones del mundo a la depresión de comienzos de la década de los treinta y, posteriormente, a la gran guerra ocurrida de 1939 hasta 1945. ¡Cuántos millones de personas perdieron la vida, generando un sufrimiento y dolor inconcebibles! Se veía necesario terminar con la departamentalización de zonas económicas, y para eso surgía como imperativo tornar la *oikoumene* en un vasto mercado. De mercados particulares a un gran mercado mundial, tal fue la palabra de orden que resonó en Bretton Woods.

Para esto se afirmó la ideología del "mercado libre", agitando banderas de lucha contra el proteccionismo. Mercado libre, cambio libre, libre empresa... Era el triunfo de la libertad de los intereses privados. La moneda internacional que, desde entonces, facilitó los intercambios internacionales, fue el dólar. Si bien algunos propusieron en Bretton Woods la creación de un símbolo de valor de trueque internacional, y otros insistieron en el patrón oro como referencia necesaria para el comercio entre las naciones, la verdad es que el poderío económico de los EE.UU. indujo a todos a tomar su moneda nacional como divisa internacional. Al terminar la guerra, los EE.UU. salieron de ella ampliamente fortalecidos desde el punto de vista económico: con su territorio intocado, con un contingente de bajas humanas mucho menor que el del Reino Unido o la URSS, con un claro desarrollo industrial debido a las inversiones motivadas por la producción bélica, ellos aparecieron indiscutiblemente como la gran potencia económica del mundo. A partir de esta constatación, su moneda fue, desde entonces hasta hoy, adoptada como la moneda internacional, lo que ayudó a reforzar el poderío económico de los EE.UU.

Los objetivos que estaban por detrás de estas ideas eran compartidos por la gran mayoría de los pueblos que lucharon contra el eje nazifascista. Por un lado, se procuró crear un proceso de crecimiento económico que no fuera trabado por fuerzas y factores ajenos al plano de la producción, el consumo y la distribución de bienes. Quedó entendido que el crecimiento económico sería el factor principal de alejamiento de las posibilidades de nuevas guerras. El crecimiento económico sería

como una herramienta primordial en la lucha por la paz. Por otro lado, a través del incentivo del comercio internacional, se abrirían vías de comunicación entre las naciones haciendo que ellas se aproximaran unas a las otras, en vez de que se confrontaran unas contra otras. O sea, las intenciones de aquellos que postularon las líneas para el nuevo orden económico internacional definido en Bretton Woods, eran aparentemente loables.

Aparentemente, decimos, porque al mismo tiempo en que se postulaban estas orientaciones para alcanzar un mayor entendimiento entre las naciones y mayor riqueza, también se debe reconocer que tal entendimiento preocupaba principalmente a las grandes potencias. Del mismo modo, la gestación de riquezas no era para todos, sino para algunos. En efecto, desde que se empezó a implantar el orden ideado en Bretton Woods, hubo guerras y más guerras. Y todas ellas tuvieron lugar en la "periferia" del mundo: Africa, Asia, América Latina, el Caribe, el Pacífico y Medio Oriente. Hubo ocasiones en que los países "centrales" participaron de ellas. Sin embargo, aquellos que experimentaron siempre los mayores costos fueron los países más pobres, y, entre ellos, los sectores sociales más desvalidos. Más allá de esto, el orden de Bretton Woods no produjo como resultado "la riqueza de las naciones", sino la opulencia de una minoría. A medida que se construía este orden, surgió una burguesía internacional que, poco a poco, se fue apropiando de la conducción de este proceso económico, dominado por una tendencia clara de internacionalización del capital y de la fuerza de trabajo [1].

2. Implantación de un sistema

Esta contradicción implícita del orden económico creado en Bretton Woods (en la cual se debe ver una de las raíces principales de la crítica situación que experimentamos actualmente) se percibe con mayor claridad cuando se analizan algunos de los resultados *reales* del proceso que se inició en 1944 y que continúa, a pesar de algunas pequeñas modificaciones, hasta hoy.

En primer lugar es preciso subrayar algo que esbozamos anteriormente: la implantación gradual del sistema delineado en Bretton Woods ha significado desde entonces un proceso de *internacionalización de la economía,* confirmando así una de las principales tendencias del capitalismo, tal como Marx lo advirtiera en 1845 [2]. Siendo la intención de la burguesía llegar a establecer un mercado internacional (cosa que existe desde fines del siglo XVIII), el intercambio de productos se realiza a

[1] Folker Fröbel, Jürgem Heinrichs, Otto Kreye y Osvaldo Sunkel: "La internacionalización del capital y del trabajo", en *Cristianismo y Sociedad,* Buenos Aires, 1974, año XII, 2ª época, No. 40-41, págs. 7-32.
[2] Cfr. Karl Marx, *A ideologia alemã,* São Paulo. Ed. Hucitec, 1987 (6ª ed.).

nivel mundial. Si, por largo tiempo, este mercado fue estructurado en zonas delimitadas por los poderes metropolitanos (área de la libra esterlina, área del franco, área del dólar, etc.), a partir del momento en que se decidió implementar el nuevo orden económico con una sola moneda para el intercambio internacional, el resultado esperado únicamente podía ser la internacionalización de la economía.

Este proceso se manifiesta, entre otras cosas, por medio de los siguientes fenómenos: *por un lado,* la enorme importancia que las compañías transnacionales han llegado a obtener durante los últimos cuarenta años de proceso económico mundial. Las mismas no son exclusivas del ámbito capitalista. También las compañías de "exportación e importación" de los países socialistas han optado por desarrollar sus actividades según las pautas de la empresa transnacional. Las corporaciones que actúan de acuerdo con este modelo no solamente se multiplicaron cuanto, además de esto y en la mayoría de los casos, han seguido un proceso de concentración (incorporando otras empresas y diversificando los ramos de su competencia, generando así la creación de grupos o complejos muy poderosos). Una de las especificidades más importantes de las compañías transnacionales consiste en su capacidad para operar escapando de los controles del Estado-nación.

Aquí aparece otro elemento de desajuste promovido por el sistema de Bretton Woods: pese a deber su nacimiento a la iniciativa de representantes de diversos Estados, la verdad es que el sistema ayuda al desarrollo de estas corporaciones transnacionales que, de una forma o de otra, entran en contradicción con las administraciones nacionales. En efecto, las compañías transnacionales pueden llegar a incrementar sus procesos de acumulación actuando al margen del control estatal. De ahí la importancia que han adquirido en los últimos decenios las zonas francas, donde el capital y sus productos circulan libres del control y exentos de impuestos estatales.

Por otro lado, de acuerdo con lo que ya fue esbozado anteriormente, esta transnacionalización del capital llevó a la formación acelerada de una burguesía internacional y de una fuerza de trabajo internacional. Esto quiere decir, primero, que hoy asistimos al ocaso de las burguesías nacionales. Los miembros de éstas prefieren integrarse a esos grandes conglomerados donde se concentra el capital internacional. En el presente, debido a este proceso de internacionalización de la economía, el capital deja de tener bandera. Está movido solamente por sus propios intereses de beneficio. Siendo el lucro algo alcanzado a nivel internacional, lo mismo debe ocurrir con el capital. Hoy observamos sin sorpresa cómo capitales de origen árabe, latinoamericano o asiático se incorporan a las compañías transnacionales. Esto significa que, para los capitalistas, los valores del capital son mucho más importantes que los del pueblo que constituye la nación.

Se debe observar igualmente que el proceso de formación de una burguesía internacional va acompañado por la internacionalización de

la fuerza de trabajo. A pesar de las barreras inmigratorias, los trabajadores extranjeros penetran en los espacios nacionales: es el caso de los asiáticos y mexicanos que ingresan en los EE.UU., de los turcos que llegan a Alemania Occidental, de los contingentes de los países del Magreb africano que entran a Francia o de libios a Italia. En el caso de América Latina, esto se percibe por la migración de bolivianos en dirección a Argentina y Brasil, o de guatemaltecos en dirección a México. En pocas palabras, un sistema económico que se caracteriza como internacional lleva a la creación de una fuerza de trabajo internacional. Este proceso es hábilmente explotado por aquellos que se oponen a las aspiraciones de los trabajadores. Tratan de crear divisiones y confrontaciones entre la mano de obra nacional y la extranjera, lo que, cuando lo logran, significa un debilitamiento de las organizaciones que reivindican los derechos y las expectativas de la fuerza de trabajo.

Además de eso, este proceso de internacionalización ha influido de modo decisivo para que el poder económico se concentre en manos del capital financiero. Efectivamente, el capital agrario exportador está mucho más ligado a los intereses nacionales que el industrial y el financiero. Aunque es verdad también que hoy se observa incluso la internacionalización de este sector del capital en la forma de grandes compañías transnacionales que están involucradas en la agroindustria ("agribusiness"). Para llevar a cabo sus operaciones, ellas dependen, en gran medida, de financiamientos ofrecidos por los grandes bancos que operan a nivel internacional. Algo semejante se puede decir sobre la experiencia que el capital industrial ha tenido al participar de manera más plena en este proceso de internacionalización de la economía. El capital financiero encuentra su espacio privilegiado de acción y de expansión a nivel internacional, especialmente en aquellos lugares del mundo donde puede operar sin obstáculo alguno por parte del Estado. Es el caso de la isla de Jersey, de Lichtenstein, Bahamas, Panamá, Gran Caymán, Hong Hong, etc. Espacios "francos" donde la libertad de empresa es ilimitada, a pesar de que muchas veces, en ellas, la libertad de los hombres y mujeres esté constantemente amenazada.

3. Resultados de un sistema implantado

La introducción de las orientaciones definidas en Bretton Woods significó una transformación importantísima en la economía mundial. Las naciones más institucionalizadas, que a través de la historia habían alcanzado un mayor desarrollo económico, tuvieron mayor capacidad para *ajustar* sus estructuras económicas a las exigencias del nuevo sistema. Poco a poco fueron incentivando la producción de bienes para la exportación, entrando en el mercado internacional con precios favorables para sus productos. Al mismo tiempo recortaban las estructuras del mercado interno para comprar donde les era conveniente y de quien realmente les interesaba comprar. En algunos casos, esto llevó a deci-

siones drásticas que significaron un altísimo costo social para los trabajadores de vastas regiones. Por ejemplo, la siderúrgica en Francia, que tenía como plaza fuerte la región de Lorena, fue prácticamente paralizada y cancelada debido a su incapacidad de competencia con la producción de otros países, mucho más barata.

Sin embargo, no se puede afirmar lo mismo cuando se observa y analiza la situación de los países subdesarrollados. Para la población de estos el ajuste ha significado un costo social muchísimo más alto, haya sido adoptado de forma voluntaria por los gobiernos (como en Corea del Sur, Singapur, Bolivia) o involuntariamente, por fuerza de las circunstancias, como lo que está ocurriendo actualmente con la mayoría de los países africanos, latinoamericanos y caribeños.

Es posible señalar, *en segundo lugar,* que otro resultado *real* de la implantación del sistema de Bretton Woods fue el crecimiento de la desigualdad entre la riqueza de los pueblos del Norte, desarrollados industrialmente, con un alto poder de consumo y de inversiones, y la pobreza del Sur, cuyas naciones están caracterizadas no solamente por el subdesarrollo, sino también, y sobre todo, por el deterioro de las condiciones de vida de amplios sectores de la población. Una de las características de las naciones pobres es el abismo profundo que separa a sus clases opulentas de las grandes masas empobrecidas. Las burguesías de los países del Sur, integradas en la burguesía internacional de la cual ya hicimos referencia, tienen un excelente patrón de vida y un alto nivel de consumo que contrasta con la pobreza (en muchos casos, miseria) que caracteriza a las grandes masas de la población, condenadas a luchar simplemente por su sobrevivencia.

Esta contradicción del orden económico vigente puede ser fácilmente explicada; lamentablemente, la práctica demuestra cuán difícil es superarla. Ella es consecuencia del deterioro de los términos de intercambio: los países del Sur venden barato y tienen que comprar caro. Los precios de la materia prima producida en el Sur, inclusive de los productos semimanufacturados (y hasta, en algunos casos, de sus productos industrializados), son muy bajos. Ciertos productos son cada vez más baratos (azúcar, cacao), mientras aquellos bienes que son vendidos por las compañías transnacionales (por ejemplo, tecnología, medicamentos, productos manufacturados, etc.) cuestan cada vez más.

Este proceso, al cual hicimos referencia, y que no es característica exclusiva del orden de Bretton Woods, constituye, sin embargo, una tendencia estructural del mismo. Los esfuerzos llevados a cabo para reorientar este proceso en favor de los intereses de los pueblos del Sur, especialmente por organismos de la Organización de las Naciones Unidas (UNCTAD, FAO, World Food Council, UNICEF, etc.), no han dado resultado. Chocan contra un obstáculo estructural, de naturaleza sistémica, que sólo podrá ser superado transformando el sistema.

Para mejorar su posición en el mercado internacional y poder practicar, con cierto éxito, una política apropiada de sustitución de impor-

taciones, los países del Sur tienen, necesariamente, que desarrollar su capacidad científica y de progreso tecnológico. Esto se requiere para que la sustitución de las importaciones sea rentable, más barata y se produzcan manufacturas de, por lo menos, calidad semejante a las importadas. Este es otro factor sistémico que influye en la contradicción que caracteriza al sistema de Bretton Woods: el mayor volumen de investigación científica y de aplicación de los resultados de la misma en el campo tecnológico, está localizado en los países ricos del Norte. En la mayoría de los casos, sus universidades pueden llevar a cabo esas investigaciones gracias a financiamientos provenientes de las compañías transnacionales. En los países del Sur, en cambio, donde también se investiga, las posibilidades son mucho más reducidas; queda entonces la alternativa de investigar sobre aquello que no cuesta mucho.

La reunión organizada por la Conferencia de las Naciones Unidas para el Desarrollo Técnico y Científico (UNCSTED), ocurrida en Viena en julio de 1979, constató este tremendo desequilibrio: algo más del 90% de la actividad científica y de investigación tecnológica del mundo, era realizada en los países del Norte. Es un hecho que ilustra, de forma inmediata, la dependencia de las naciones del Sur en relación a las más desarrolladas en este campo de la ciencia y de la tecnología.

El problema va mucho más allá de la discusión acerca de la calidad de la enseñanza universitaria. Cuando un pueblo no tiene capacidad de investigación y de producción científica, cuyos resultados pueden ser aplicados en la tecnología productiva (sea ella en el campo de la salud, de las comunicaciones o de la informática), gradualmente mostrará no sólo su atraso en este campo de la actividad humana, sino que asimismo comenzará a experimentar un proceso de deterioro en su calidad de vida. Es lo que ocurrió, y continúa ocurriendo, en la mayoría de los países de Africa, Asia, el Caribe, América Latina, Medio Oriente y el Pacífico. Esto contrasta con las facilidades de que disponen la mayoría de quienes viven en los países del Norte, para la reproducción de la vida y la satisfacción de sus necesidades. Es verdad, como ya se dijo anteriormente, que aquellos que consiguen alcanzar, en los países del Sur, un nivel de vida aceptable, pueden disponer de algunos de esos beneficios que poseen los del Norte. Se trata, en general, de personas que consiguieron integrarse, de forma directa o tangencial, en las filas de la burguesía internacional que dispone del poder económico en nuestro tiempo.

Esta contradicción es fuente de grandes tensiones, que muchas veces pueden llegar a los límites de la virulencia. El progreso de la democracia y de la paz social en los países pobres depende, en mucho, de su desarrollo. Sobre esto, ya el propio Papa Pablo VI dijo que éste "es el nuevo nombre de la paz" [3]. Esta, a su vez, difícilmente puede existir sin que hayan condiciones de justicia. Por eso, no debe causar sorpresa

[3] Pablo VI, *Populorum Progressio,* 1967, Nos. 75-80.

que surjan expresiones de violencia entre los pueblos subdesarrollados, en la medida en que experimentan la degradación de su calidad de vida. Fue lo que ocurrió en Argentina con los saqueos a supermercados en el segundo trimestre de 1989, o el levantamiento popular espontáneo en Caracas, Venezuela, en febrero del mismo año. Los sectores populares resisten como pueden frente a las formas de dominación que experimentan.

En tercer lugar, y siguiendo el hilo de este razonamiento, se debe mencionar otro resultado importante de la implantación del orden de Bretton Woods: las formas de dominación mundial que tienen manifestaciones nuevas. El imperialismo, en nuestro tiempo, asumió un rostro nuevo. Ya dejó de estar en las manos de las burguesías metropolitanas. Como dijimos, entre los que participan en las decisiones que se toman en los centros de poder, existen también personas que pertenecen al pueblo o a la periferia; están igualmente los que representan a los capitalistas africanos, asiáticos, caribeños, latinoamericanos, los del Medio Oriente y los de las islas del Pacífico. La burguesía internacional domina no solamente la vida económica a nivel internacional, sino también la mayor parte de los Estados, particularmente en el así llamado Tercer Mundo. Es ella la que, en última instancia, define las orientaciones para administrar y adecuar el sistema de Bretton Woods a las transformaciones exigidas por las circunstancias históricas. Por lo tanto, es ella la que, sutil y brutalmente, se impone sobre los gobiernos, influenciándolos y orientándolos para que se pongan al servicio de sus intereses.

En la actualidad, especialmente mediante los mecanismos de transferencia de capital, varios países del Tercer Mundo, principalmente los de América Latina y el Caribe, han llegado a ser exportadores de recursos financieros. Tal transferencia de capital se hace sobre todo por el pago de los intereses generados por el endeudamiento internacional, por los pagos necesarios para la compra de nuevas tecnologías, o simplemente por la fuga/emigración de capitales. Estamos lejos del tiempo en que Lenin, al escribir sobre el imperialismo y considerarlo como la "última etapa del capitalismo", denunciaba los mecanismos de explotación de los grandes centros imperiales: inversiones en la periferia para obtener materia prima más barata, con la cual producir manufacturas industriales que eran vendidas a precios mucho más caros a los países dependientes. Hoy, el problema ya no es más de dependencia, sino simplemente de *sumisión.* Los países de la periferia dejaron de ser dependientes para ser únicamente sumisos. Hoy es el capital transnacional el que define sus políticas económicas, el que facilita u obstruye su progreso político y social.

Hasta un pensador de derecha, como es el peruano Mario Vargas Llosa, llegó a denunciar esta situación: la imposición del pago del servicio de la deuda externa (verdadero tributo que deben presentar los países deudores) es el principal obstáculo para que muchos pueblos

puedan avanzar en el camino de la democracia [4]. Esta es una experiencia que la mayoría de los países latinoamericanos, junto con Filipinas, conocen bien: al término de prolongados períodos de gobiernos dictatoriales, la voluntad de querer avanzar en dirección a formas de vida más democráticas experimenta la frustración de sus expectativas debido al endeudamiento. O sea, la voluntad nacional no consigue superar los límites impuestos por el capital financiero transnacional. La voluntad nacional está sometida a los intereses de la burguesía internacional.

Cuando los representantes de los gobiernos de los países deudores quieren discutir esta situación, aquellos que administran los intereses transnacionales (FMI, BIRD, Club de París, directores de bancos internacionales, etc.), responden: "Tienen que reajustar sus economías". El reajuste pedido (que en la mayor parte de los casos acaba aconteciendo de manera considerable) corresponde a los intereses de la burguesía internacional dominante, y no a los intereses de la población. La integridad de ésta es violada de una manera o de otra. Sus valores despreciados. La soberanía nacional pisoteada. El reajuste que usualmente solicitan los acreedores apenas permite una sobrevivencia institucional del Estado. Mas esta tiene como base el *sacrificio* (concepto de origen religioso que aquí usamos como sinónimo del eufemismo utilizado por muchos economistas, que prefieren hablar de "alto costo social") de los pobres. En el sistema de Bretton Woods, los pobres subsidian a los ricos. Estos viven gracias a los esfuerzos, a la vida y a la sangre de los pobres. Es un sistema que niega el amor. Por eso mismo, aunque de forma oculta, tiene como base el *resentimiento* [5].

En estas condiciones, el desarrollo de los dominados es prácticamente imposible. Puede suceder que lleguen a experimentar cierto crecimiento económico, cuantificado a partir del análisis de indicadores establecidos según los intereses dominantes de la burguesía industrial. Sin embargo, esto no significa desarrollo, que no se define apenas por un crecimiento del producto. Desarrollo es también crecimiento de la justicia social, de la participación popular en procesos cada vez más democráticos, de la soberanía nacional y de la autonomía de un país para tomar decisiones. Aunque cause mucha tristeza —especialmente a los integrantes de aquellas generaciones que tenían el desarrollo de los pueblos del Tercer Mundo como la principal bandera de lucha durante la segunda mitad del siglo XX—, hoy tenemos que constatar que el sistema dominante no solamente imposibilita ese desarrollo, sino que impone un destino a esos pueblos: el empobrecimiento [6].

Ese destino es impuesto por un tipo de poder que ha venido surgiendo durante los últimos treinta años, íntimamente unido a la orientación

[4] Mario Vargas Llosa, "La Dette contre la Démocratie", en *Le Monde Diplomatique*, No. 398, 34 e. Année, mai 1987.
[5] Ver nuestras reflexiones sobre el resentimiento en el capítulo anterior.
[6] Cfr. Charles Eliot and Françoise de Morsier, *Patterns of Poverty in the Third World*. New York and Washington, Praeger Publishers, 1975, págs. 389-399.

que caracteriza al sistema de Bretton Woods. Es un poder que combina la influencia del capital internacional con la fuerza de las armas, la capacidad científica y tecnológica de algunos sectores privados y de bien pocos gobiernos, el control de los medios de producción y comunicación ideológicos y la administración de las instituciones que tutelan el orden económico internacional de Bretton Woods. Se trata de un nuevo tipo de poder. Frente a éste, las viejas fórmulas de lucha popular parecen anacrónicas. Esto no significa que él no pueda ser enfrentado y hasta superado en cierto grado. No obstante, parece ser evidente que se trata de un hueso mucho más duro de roer que las antiguas expresiones del poder burgués.

Este poder, como siempre sucede con los poderes de la burguesía, genera constantemente contradicciones. En última instancia, como es notorio, la burguesía no sabe vivir sin afirmarse contra el otro. No es en vano que la raíz de su comportamiento social es siempre el resentimiento. En consecuencia, el sistema de Bretton Woods no puede vivir sin conflictos, sin contrastes, sin contradicciones. Aunque su discurso, aparentemente, intente reactualizar las intenciones del capitalismo clásico (generar "la riqueza de las naciones"), en la realidad solamente permite que esa riqueza exista para algunos privilegiados. Es posible decir, entonces, que se trata de un orden internacional injusto, de un sistema inicuo.

4. La deuda externa del Tercer Mundo

El ejemplo más claro de este estado de cosas se puede percibir por lo que hoy está aconteciendo con el endeudamiento de las naciones, principalmente las del Tercer Mundo. El proceso evolutivo de la deuda internacional puede ser visto en dos fases. La primera, hasta 1971, cuando la deuda era considerada normal y podía ser administrada prudentemente por los gobiernos endeudados. La segunda, que se manifiesta sobre todo a partir de fines de 1973 y comienzos de 1974, es consecuencia de la decisión del Presidente Richard Nixon el día 6 de agosto de 1971:

> Di instrucciones al Secretario de Hacienda para que tome las medidas necesarias con el objeto de defender el dólar de los especuladores. Pedí al Secretario Connally que suspenda temporalmente la convertibilidad del dólar en oro [7].

Este acto del Presidente Nixon es lo que marca la diferencia entre la primera y la segunda fase del proceso seguido por la deuda externa que hoy pesa sobre la mayor parte de los países del mundo.

[7] Samuel Lichtensztejn, "De la crisis al colapso financiero internacional. Consideraciones generales e implicaciones sobre América Latina", en *Economía de América Latina,* No. 5, 2º semestre de 1980, México, CIDE, pág. 71.

A partir de esta decisión, para evitar el proceso inflacionario en los propios EE.UU., los banqueros salieron por todo el planeta ofreciendo dinero fácil y proclamando que el "desarrollo está basado en una administración adecuada de la deuda". En la medida en que las tasas de interés se mantuvieron en niveles normales, correspondientes a los índices de crecimiento económico de los diversos países, todo parecía normal. Sin embargo, a partir de 1978, cuando la emisión de dólares comenzó a transformar la divisa norteamericana en un símbolo monetario muy abundante, empezó a caer el valor de esa moneda. Inmediatamente se inició un proceso de aumento de las tasas de interés, que entre 1978 y 1984 pasaron del 8% anual al 17%, y en algunas ocasiones al 20% (tasas de riesgo). De ahí que el crecimiento de la deuda, cuyos intereses son calculados según la regla del interés compuesto, fue muy superior al crecimiento económico de los países endeudados.

Actualmente, el sentimiento de casi todos los gobiernos latinoamericanos es que la deuda no puede ser pagada. Además de esto, se comienzan a experimentar enormes dificultades para pagar siquiera los intereses de la deuda. Cuando se toman en consideración las remesas realizadas desde 1974 hasta hoy, se puede comprobar que el monto de la deuda (de la deuda *real,* sin los intereses generados por ella) ya fue pagado o está a punto de ser pagado. Al considerar, no obstante, el incremento de los intereses, sumado al monto de capital que constituye la deuda, eso significa una tremenda cuantía que hipoteca el futuro de los pueblos deudores por varias décadas. El problema, suficientemente dramático en América Latina y el Caribe, llega a ser trágico para los países del Africa subsahariana. Lo mismo ocurre con las Filipinas. Incluso para algunos países asiáticos, que hicieron voluntariamente los ajustes requeridos por el FMI (como Corea del Sur, por ejemplo), continúa siendo difícil enfrentar las condiciones exigidas por los acreedores para que se pague la deuda.

Evidentemente, el problema de la deuda internacional trasciende el del mero endeudamiento de los países acreedores. No se puede olvidar que el mayor deudor son los los EE.UU., cuya deuda externa ya alcanza 500 billones de dólares y la interna supera los 8 trillones [8]. Esto significa que el problema del endeudamiento internacional apunta a la contradicción existente entre el capital financiero internacional y el Estado-nación. Otros países altamente industrializados, como por ejemplo el Reino Unido, la URSS, Francia, Alemania Occidental, etc., también tienen deudas considerables. Pero el problema del endeudamiento internacional afecta, ciertamente y de manera grave, a los países del Tercer Mundo y sus pueblos.

Los países no se endeudan por gusto. Se recurre al endeudamiento a fin de poder llevar adelante proyectos juzgados necesarios. Es verdad

[8] Cifras citadas por Claude Julien, "Combates pour la Liberté", en *Le Monde Diplomatique,* No. 424, 36e. Année, Juillet 1989.

que muchas veces, esos proyectos no fueron administrados debidamente. Eso es responsabilidad de los propios deudores. Sin embargo, la responsabilidad mayor de la crisis actual, creada a nivel financiero por la deuda externa, tiene su raíz principalmente en el sector bancario privado internacional que, como ya apuntamos, tomó la iniciativa de ofrecer dinero barato y fácil; sólo que después acordó aumentar de forma sorprendente las tasas de interés. Nos parece importante por eso llamar la atención sobre este hecho, sobre todo porque la tendencia de los centros de decisión internacional ha sido la de apelar al reajuste de las economías de los países deudores sin, no obstante, tomar en cuenta que el reajuste económico tiene que ser general [9]. El reajuste debe afectar principalmente a las instituciones creadas en la reunión de Bretton Woods, cuya tutela del orden económico internacional vigente sirvió más para acentuar la injusticia que lo caracteriza. Ahí es donde se encuentra la raíz del primer nivel de la deuda.

Ahora bien, los países del Tercer Mundo que recurrieron al endeudamiento lo hicieron fundamentalmente por verse obligados a ello. Y esto por una razón muy simple: necesitando progresar en el campo económico y tecnológico, constataron que el ya mencionado deterioro de los términos de intercambio iba contra sus aspiraciones. Imposibilitados de construir un volumen suficiente de reservas financieras, tuvieron que acudir al crédito internacional. Primero al crédito de las instituciones de Bretton Woods (FMI y BIRD), pero después principalmente al de los bancos privados. Este es el segundo nivel de la deuda.

El tercer nivel corresponde a la propia vida económica de los países endeudados. Es necesario reconocer que en la mayoría de los casos, sus estructuras económicas no están al servicio de los intereses de la mayoría de la población, sino de minorías privilegiadas. O sea, internamente esos países deben pasar por un reajuste. Sólo que éste, en vez de ser realizado en función de los rendimientos que la burguesía internacional procura obtener, debería ser realizado para permitir la expansión de las oportunidades de vida a las mayorías populares, para que ayuden a su mejor reproducción de la vida. Se trata, entonces, de poner en marcha reformas agrarias que ayuden a aumentar la producción, a asentar familias en el campo y a crear las condiciones de una vida más justa para los campesinos. Para esto, se deben realizar asimismo reformas fiscales orientadas a una mejor distribución de la renta nacional. Se debe incentivar el progreso del sector industrial. En síntesis, se trata de crear

[9]Quien percibió esto muy bien fue el Arzobispo Cardenal de São Paulo, Don Paulo Evaristo Arns, cuyos cinco puntos sobre el problema de la deuda externa de los países de América Latina culminan con la exigencia de poner en marcha, de una vez por todas, un nuevo orden económico internacional. Si el orden vigente se mantiene, aunque los acreedores decidan premiar a los deudores, estos volverán a endeudarse, tanto o más que ahora, en un período de diez a quince años. A la misma conclusión llegó el Grupo Asesor sobre Asuntos Económicos del Consejo Mundial de Iglesias (AGEN/WCC). Cfr. Reginald H. Green (ed.), *Del viejo orden al nuevo desorden: la crisis financiera internacional.* San José, Edit. DEI-CMI, 1988 (2a. ed.).

condiciones para que las necesidades básicas de toda la población puedan ser cubiertas de la manera más equitativa posible.

En cuanto esto no se concretice, la burguesía internacional (o los grupos dominantes de cada nación, sean los que fueren) continuará apropiándose de la producción del excedente económico que normalmente tiene lugar en cualquier sociedad que no es afectada por graves catástrofes. Estos grupos, con toda certeza, no colocan estos beneficios (no pensamos en su totalidad, sino en una parte razonable de ellos) al servicio de los intereses comunes. En realidad, para los grupos dominantes no hay intereses comunes (*mutual interests* no existen para la burguesía dominante), únicamente intereses propios. La burguesía siempre piensa según el dogma o la mística de Adam Smith: el bienestar general se logra cuando se lucha determinadamente para conseguir hacer triunfar los intereses propios. Cuando todos llegan a hacer esto, entonces la "mano invisible" que rige el mercado transforma la situación existente en el mejor de los mundos posibles [10]. Por ende, la reformulación de esta situación no depende de las buenas intenciones de la burguesía. Esperar esto es vivir de magras ilusiones. Esa reformulación apela a decisiones políticas. En cuanto ellas no acontecen, los países del Tercer Mundo continuarán endeudándose.

El cuarto nivel, más grave aún, tiene que ver con la fuga de capitales. Se estima que una parte considerable (entre el 20% y el 35%, varían los casos) del monto de la deuda externa, corresponde a la fuga de recursos financieros al exterior en busca de plazas que ofrecen mayores seguridades. Esta situación indica, por lo menos, tres cosas: *primeramente,* la necesidad de crear, de manera firme en los países del Tercer Mundo, condiciones que permitan la mayor estabilidad financiera posible. Por ejemplo, la existencia de tasas de cambio diferenciadas y una invitación implícita a quien posee medios financieros para escapar del peligro de ver desaparecer el valor de sus pertenencias. *Segundo,* es urgente que los capitalistas desarrollen un sentido moral de que son responsables del pueblo al cual pertenecen. Es decir, que entiendan como más importante que ser parte de la burguesía financiera el sentirse miembros de la nación, estar arraigados en el pueblo al cual pertenecen y respetar su soberanía y sus tradiciones. *Tercero,* se debe llamar la atención de las instituciones financieras internacionales, siempre tan dispuestas a recibir capitales privados provenientes de países del Tercer Mundo, pero tan poco favorables para facilitar los medios que puedan servir a la aceleración de su crecimiento económico. Es importante que estas instituciones desarrollen una nueva política de inversiones, más preocupada por el crecimiento económico de todos. Esto es, una política de insumos que considere seriamente las necesidades sociales de los pueblos.

[10] J. Adam Smith, *The Wealth of Nations,* IV, II, 9.

5. Un sistema sacrificial

A partir del breve análisis que acabamos de hacer, parece evidente que la mayor responsabilidad de la crisis financiera actual pertenece a aquellos que usufructúan de las condiciones prevalecientes en el orden económico internacional vigente. Existe, además de esto, una violencia impuesta por este mismo orden a los pueblos de las naciones sometidas a los intereses de la burguesía internacional. Esta es privilegiada por el orden de Bretton Woods. Para mantener este privilegio es necesario que amplios contingentes de los países pobres se sacrifiquen. El sistema económico internacional es un sistema sacrificial. Por esto mismo es violento. René Girard ha conseguido demostrar suficientemente que aquellos que disponen de privilegios en la escala social, sustentan sus posiciones gracias al holocausto de los marginados y empobrecidos [11].

Esta administración de la violencia a través del sistema, confirma la denuncia que Marx hizo en el primer volumen de *El capital:* la economía, en el capitalismo, dejó su lugar a la *crematística,*

> ...que se distingue de la economía en la cual "para ella (y aquí Marx cita a Aristóteles) la fuente de riqueza es la circulación (...) y parece girar en torno al dinero, pues el *dinero es el comienzo y el fin de esta clase de cambio* (...). Por eso, la riqueza a la cual aspira la crematística es *ilimitada,* como es también en su ambición todo el arte que considera su fin, no como medio, mas como fin último y supremo, pues se esfuerza por aproximarse cada vez más a él; por otro lado, las artes que sólo persiguen medios para alcanzar un fin no son ilimitadas, pues el propio fin se encarga de trazarles un límite. De esa forma, esta crematística no encuentra ningún límite a su ambición, que es enriquecerse de un modo absoluto. Es la economía y no la crematística la que tiene un límite...la primera aspira a algo diferente del dinero, la segunda no aspira más que a aumentar éste... La confusión de ambas formas, que se influencian mutuamente, lleva a algunos autores a la creencia de que el fin único de la economía es la conservación e incremento del dinero hasta el infinito"(Aristóteles, *De República,* ed. Bokker, libro I, caps. 8 y 9)[12].

Cuando el interés por el dinero toma el lugar del valor absoluto, cuando el valor de trueque llega a ser el valor normativo, estamos delante de una monstruosidad. Para conseguir este valor, para asirlo, para disponer de él, se cree entonces que todo está permitido.

Esto es lo que dejó transparentar Cornelius Vanderbilt, uno de los grandes capitalistas del siglo XIX en los EE.UU., que ante algunos desastres acontecidos debido a la explotación de sus líneas ferroviarias,

[11] Cfr. especialmente de René Girard, *Des Choses Cachées depuis la fondation du Monde,* Paris, Grasset, 1978; también *Le Bouc Emissaire,* Paris, Grasset, 1982.
[12] Karl Marx, *El capital,* México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1946, Tomo I, vol. I, págs.169-170.

llegó a decir: "¡El pueblo que se las arregle!" [13]. Lo mismo acontece en nuestro tiempo: que los pobres del mundo se las arreglen como puedan. Lo que significa que tienen que luchar con armas desiguales, contra los agentes de la muerte y su fatalidad. Repetimos: aunque se insista en que el objetivo del capitalismo es llegar a plasmar "la riqueza de las naciones", es evidente que, en la práctica, este fin apunta exclusivamente a algunos elegidos. Esta es la gran contradicción interna del capitalismo. Por eso, cabe decir que si bien algunos capitalistas tienen mucho éxito, en la realidad el sistema está tratando de mantenerse vivo en medio de convulsiones. Esto se puede percibir, de forma clara, cuando se estudia el problema del endeudamiento externo de nuestros países. El sistema que ayuda a mantener el poder de algunos (que se nutre del sacrificio de muchos), está matando esta mayoría que está siendo víctima de los intereses y apetitos de los poderosos.

Si adoptamos una actitud racional frente a esta contradicción profunda, es evidente y necesario que el orden económico internacional y el sistema capitalista dominante tienen que ser superados. No obstante, la irracionalidad parece predominar. Cuando, en las grandes reuniones internacionales, sean del sistema de la Organización de las Naciones Unidas o de las cúpulas políticas, se plantean estas exigencias, siempre sale triunfando la posición de aquellos que mantienen este "desorden establecido", conforme a la feliz expresión de Emmanuel Mounier. En esos niveles, presionados por aquellos que poseen y administran el poder económico, los caminos de transformación parecen estar bloqueados. Son muy evidentes las grandísimas dificultades que se experimentan cuando se intentan reformas, sea a nivel internacional o nacional.

Por esto, hoy se asiste a la tentativa de la confirmación de las leyes del mercado, como si ellas fueran la norma universal que rige la convivencia de los pueblos del planeta. Los principios de oferta y demanda, los preceptos que rigen las prácticas de *marketing*, son como la *Torah*, la ley sagrada delante de la cual todos los seres humanos se deben inclinar. Y, del mismo modo que la *Torah* del Antiguo Testamento, que contenía todo un sistema sacrificial que pesaba sobre los hombros de los sectores populares para beneficio de una minoría que gozaba del poder, hoy esta *Torah* contemporánea demanda enormes sacrificios de los pueblos, particularmente de los pobres.

Sería nefasto aceptar esta situación como fatalidad. La acumulación de tensiones que actualmente se experimenta, nos lleva a exigir que se abran vías de transformación económica, social y política. Se trata de abrir caminos para la libertad de los hombres y mujeres que constituyen las grandes mayorías de nuestro mundo habitado. Es urgente que en nuestra *oikomene* demos prioridad a la libertad de aquellos que en ella habitan, terminando con el sistema de sumisión que venimos intentando

[13] Cit. por John Kenneth Galbraith, *A era da Incerteza*, São Paulo, Ed. Pionera, 1982, pág. 42.

caracterizar. Lo que significa que sean controladas y superadas las libertades del mercado, de las empresas y del cambio. Las libertades humanas son mucho más importantes que las económicas. Aquí están involucradas millones de personas que ahora luchan solamente por sobrevivir. Es importante que vivan, y que tengan una vida mejor.

Evidentemente, no se podrá llegar a esta transformación recurriendo a recetas que, aunque habiendo sido eficaces en el pasado, hoy están ultrapasadas, superadas, anacrónicas. Por ejemplo, no es posible combatir la crisis financiera de las naciones del Tercer Mundo apelando a medidas keynesianas. Se utiliza el pretexto de que sin aplicar tales medidas, será inevitable la depresión económica. Pero recuérdese que el recurso a tales medidas creà las bases para que se desarrollen procesos hiperinflacionarios, como aconteció por ejemplo, en Bolivia, entre 1983 y 1984, o en Argentina en 1989, y también en Brasil en la misma época.

Es necesario enfrentar el desafío. Continuar evitándolo no nos conducirá a la solución. Seguir utilizando paliativos, analgésicos, permite al mal mantenerse y aumentar su volumen. Más tarde será todavía más difícil curarlo. Hay que crear, innovar, arriesgar, atreverse, aunque las medidas tomadas no den resultados inmediatos. Ese es el desafío.

6. En busca de soluciones

¿Cómo enfrentar este desafío? ¿Cómo colocar el cascabel al gato? ¿Cómo agarrar el toro por los cuernos y luchar con él? En primer lugar, hay que reconocer que si nos mantenemos dentro de los límites del “realismo económico”, el destino de los pobres del mundo parece estar bien definido: continuarán intentando sobrevivir, cada día con mayores dificultades. El realismo económico afirma que las cosas seguirán siendo como son ahora. O sea, niega la propia historia que consiste precisamente en el porvenir, en las transformaciones, a veces (excepcionalmente) grandes y otras veces (de manera general) pequeñas. Como decía Heráclito: “no podemos bañarnos dos veces en el mismo río”. Los cambios, las alteraciones, las metamorfosis, son las cosas que aparecen cuando consideramos los procesos históricos. Los que practican el “realismo histórico”, descalificando *a priori* cualquier propuesta de transformación por considerarla utópica, son los mejores defensores del ajuste de las víctimas causadas por aquellos que intentan, desde el poder, imponer sus intereses económicos. Es decir, los que insisten que en economía debemos ser realistas, tienen una racionalidad que intenta cristalizar el *statu quo*. No es por ese camino que vamos a salir de la crisis y superar las convulsiones que crean en nosotros tanta ansiedad. Incluso pensadores muy respetables han caído en esta trampa. Norman Barlough, por ejemplo, padre de la “revolución verde” y premio Nobel de la Paz, durante la crisis mundial de alimentos de 1974, declaró en el *New York Times* que solamente los fuertes serán capaces de sobrevivir en este

mundo. Como decía la familia Vanderbilt: "¡El pueblo que se las arregle!". Peor aún: que los pobres tomen conciencia de que no les resta otra alternativa, sino la de enfrentar la muerte. "¡Ave César! Morituri te salutant".

Si bien es un imperativo vivir de acuerdo con el principio de la realidad, se debe asimismo reconocer que es muy triste la vida que sólo se ajusta a lo mismo de siempre. La vida tiene otras dimensiones: es deseo, es sueño, es esperanza... Consecuentemente, aunque cierta dosis de realismo económico sea necesaria, habrá de enfrentarse el desafío también con otras armas. No se debe sucumbir al hechizo de las "armas ideológicas de la muerte" (como muy bien las caracteriza Franz Hinkelammert) [14], y sin apelar a la fuerza de la "razón utópica" [15]. Del mismo modo que, para enfrentar conflictos de personalidad, es necesario saber combinar la aceptación de la realidad con la concientización de los deseos expresados a través de los sueños, de igual manera es urgente procurar caminos que nos ayuden a salir del atolladero en que nos encontramos.

La solución de un problema depende, en gran parte, de la manera cómo es planteado. La cuestión de la deuda internacional está lejos de ser un misterio. Cuando estamos delante de un enigma de este tipo, una u otra vez tendremos que lidiar con él. Lo mismo no ocurre con un problema. Los términos de un problema pueden ser claramente distinguidos y analizados, sopesando las relaciones que pueden existir entre sus términos para llegar así a discernir cómo, entre ellos, existen elementos que tienen suficiente fuerza y sustancia para ayudar en la superación de los bloqueos que, precisamente, denuncian la existencia del problema. O sea, un problema, no un misterio, puede ser resuelto. El proceso a seguir para llegar a este resultado depende de la creatividad y la disciplina. Sobre todo, de cómo es propuesto. Es siempre importante que el raciocinio parta desde el comienzo, avanzando paso por paso hasta la solución. Grandes problemas no pueden ser solucionados de manera rápida. El camino a seguir (y *camino* significa *método*) es proporcional al volumen de la cuestión que es enfrentada.

Por esto, la pregunta a ser formulada tiene que ver con la cuestión del método más apropiado para la superación de la irracionalidad que hoy predomina en la vida económica de la *oikomene*. Otros planos importantes de la vida humana también influyen de forma inmediata. ¿Por dónde comenzar a tornar viables nuestros deseos? Estos se encuentran estrechamente ligados a nuestras necesidades, a nuestra vida concreta. En el fondo, se trata de tornar la reproducción y la expansión de la vida algo viable para la gran mayoría, para todos los seres humanos (algo diferente de lo que ocurre en el presente, donde tal cosa es exclusiva

[14] Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*. Ed. DEI, San José, Costa Rica. Segunda Edición revisada y ampliada, 1981.
[15] Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1984.

de un grupo reducido de personas). El problema tiene que ver con la posibilidad de que nuestras esperanzas se transformen en el motor de la historia. Como seres humanos, nuestros sueños no pertenecen al plano de la fantasía únicamente, sino que tienen raíces en nuestros deseos. Ellos son semillas de utopía, abriendo caminos para nuevos tiempos, creando, a partir de la realidad existente, nuevas dimensiones para nuestra vida, ampliando así nuestros horizontes, tanto a nivel personal como social.

¿Cómo hacer para que el impulso que nos lleva a soñar, a imaginar lo nuevo, a lanzarnos por "caminos de utopía" (conforme a la feliz expresión de Martin Buber) consiga llegar a tener densidad histórica, plasmando nuevas realidades de lo que fue soñado, imaginado, presentido? De no suceder tal cosa, el futuro no será más que una prolongación del presente. Sin embargo, la historia prueba que no siempre se sigue por este camino. Hubo momentos en que la determinación de algunos llegó a introducir nuevas orientaciones en el proceso de vida humana. Para eso tuvieron que vencer el hechizo del realismo que, cuando predomina sobre la conciencia, en realidad tiene que ser llamado fatalismo, pues conduce a la resignación. De ahí la importancia de los que vivieron y viven teniendo visiones de un mundo mejor, como fue el caso de los profetas, tan grandes forjadores de utopías.

Para ellos, fue fundamental luchar contra el cautiverio en que se encontraban. De igual manera, al enfrentar el problema que nos asusta, es necesario enfatizar que debemos hacer lo posible por superar los parámetros dentro de los cuales el poder económico intenta mantenernos bajo control. Es tal dominación económica lo que se debe enfrentar en primer lugar. Ella se manifiesta, principalmente, a través del hecho de que la mayoría de los hombres y mujeres intentan dar sentido a sus vidas a partir de sus intereses económicos. El valor primordial es el lucro. La primera pregunta no es "¿quién eres?", sino "¿cuánto tienes?". Antes de comenzar cualquier empresa, la preocupación mayor no está en saber si ella es o no necesaria, sino cuánto se va a ganar con ella. El interés prevalece sobre el amor a la causa, salvo honrosas excepciones.

6.1. ¿Solución por la vía política?

Esta esclavitud al poder económico es lo que, en nuestro tiempo, experimenta el poder político. De hecho, la división de poderes en el aparato del Estado está controlada por aquellos que tienen fuerza económica, principalmente quienes detentan el poder financiero. Por medio de sus instituciones, este poder vigila las instituciones políticas procurando mantenerlas dentro de los canales convenientemente establecidos. Si en algún momento el sector político parece escapar de esos trillos, la influencia del poder de la burguesía internacional se hace sentir sobre las fuerzas armadas, o sobre los medios de comunicación social, o

sobre los aparatos burocráticos. Ante este peso, el sector público no tiene otra alternativa que negociar con el poder económico.

Hay millares de ejemplos que permiten comprender esta dura realidad. Cada vez que, en el transcurso de los últimos veinte años, se intentó por la vía gubernamental, igual que a nivel internacional, escapar de este cautiverio, el resultado fue marcado por el fracaso. Por ejemplo, cuando la Sexta Asamblea General Extraordinaria de la ONU se reunió en abril y mayo de 1974 para discutir las propuestas de los Países No Alineados, que tenían como objetivo establecer un nuevo orden económico internacional, esas propuestas fueron aprobadas. Para muchos, esto fue motivo de grandes esperanzas: se pensaba que transformaciones muy importantes, favorables a las naciones subdesarrolladas, podrían ser ejecutadas. Pocos meses después, no obstante, era evidente que el poder financiero internacional y sus representantes hacían todo lo necesario para impedir que aquellas medidas votadas por la Asamblea General Extraordinaria de la ONU pudiesen ser puestas en práctica.

Algo semejante aconteció pocos años más tarde con la propuesta aprobada por una gran mayoría en la UNESCO, en favor de un nuevo orden internacional de informaciones. El oligopolio que posee el control de los medios de comunicación social, estrechamente ligado a los círculos del poder financiero, se encargó de hacer que tal decisión quedase solamente en el papel. Lo mismo se puede decir de las recomendaciones de la comisión presidida por el excanciller de la República Federal de Alemania, Willy Brandt, que, de forma independiente, aunque en íntima relación con organizaciones internacionales como la ONU, el BIRD y otras, presentó su *Informe* [16]. Resaltando la noción de "intereses mutuos", la Comisión propone una serie de medidas tendientes a crear condiciones favorables al desarrollo de los países del Sur, entre ellas la reformulación del orden económico internacional. Se hacía, así, eco de aquellas resoluciones adoptadas por la Asamblea General Extraordinaria de la ONU en 1974. Lamentablemente, sus recomendaciones no fueron atendidas.

Todo esto era un intento de mantener el proceso económico mundial sobre trillos coherentes y racionales. No consiguieron, no obstante, superar el control del poder de la burguesía internacional y de sus representantes políticos, entre los cuales, en primer lugar, se mencionan las diversas administraciones gubernamentales de los EE.UU. Las posiciones de éstas se caracterizan por mantener la situación económica mundial en medio de grandes contradicciones e irracionalidades. O sea, cuando se llega al nivel de las decisiones políticas, el buen sentido que caracteriza los argumentos de los que proponen que se realicen reformas importantes en la economía mundial, no es tomado en consideración. Lo que significa que no existe voluntad política para llevar adelante la

[16] Independent Comission on International Development Issues under the Chairmanship of Willy Brandt, *North-South: A Program for Survival,* London, Pan Books, 1980.

transformación. Muchos de aquellos que participaron, y participan, en la elaboración de propuestas de reformas, han ocupado, y ocupan, posiciones de responsabilidad a nivel gubernamental. A pesar de esto, cuando llega el momento de tomar decisiones, éstas acaban siendo contrarias a sus propuestas.

6.2. La barrera del poder económico

Parece difícil comprender esta realidad que estamos presentando. Sin embargo, no es así. Veamos los sectores que componen la estructura de la realidad: *el sector político,* compuesto por el Estado y las instituciones políticas relacionados con éste, tales como los partidos políticos; *el sector económico,* donde se aglutinan los intereses ligados a la producción, circulación, distribución y consumo de bienes; y el *sector de la sociedad civil,* que corresponde al conjunto de organismos privados, tales como los movimientos populares y otras instituciones secundarias, que permiten la articulación de la sociedad. De éstos, el más poderoso en nuestro tiempo es el sector económico. Y, desgraciadamente, el más débil, sobre todo en los países periféricos, como es el caso de los de América Latina y el Caribe, es el de la sociedad civil. El Estado, con todas las instituciones políticas que están relacionadas con él, se encuentra en medio de la influencia del sector económico y de la sociedad civil. Siendo ésta débil y poco desarrollada, el peso de aquél sobre el poder político es muy grande, sin que existan tendencias o fuerzas que puedan contrabalancearlo.

De hecho, y principalmente en los países subdesarrollados, el Estado está, y hoy mucho más que antes, al servicio de los intereses económicos. La tarea administrativa del Estado consiste, por encima de todo, en hacer lo que el poder económico considera más apropiado para sus intereses. En países donde, por razones históricas peculiares, la sociedad civil consiguió un desarrollo mayor, es posible percibir que la red de organismos que la componen ejercen una vigilancia constante sobre la estructura política para que ésta no quede presa en la redes de los intereses económicos, totalmente. Lamentablemente, eso no ocurre en gran parte de los países del Tercer Mundo. En ellos, el sector político atiende, primordialmente, a los intereses del poder económico, dejando, generalmente, de lado las reivindicaciones de los movimientos populares. En otros términos, la burguesía transnacional tiene un peso mucho mayor que el de los sectores populares. Y, como ya fue dicho, estos cuentan poco, o casi nada, para los intereses económicos. "¡El pueblo que se las arregle!".

Aunque la sociedad civil está tan poco desarrollada, no se puede dejar de sentir sobre ella el peso del poder económico. Las instituciones que prevalecen en el sector civil, de manera inconsciente canalizan una ideología que se ajusta a los intereses financieros. No debe extrañar,

por ejemplo, que en la sociedad civil predomine una actitud economicista. El papel de la sociedad civil, como ya apuntó muy bien Antonio Gramsci, es el de construir una hegemonía ideológica que ofrezca la base y el contenido ético del Estado. Es decir, es como la "conciencia del Estado". Cuando la sociedad civil es débil, hasta el punto de que la influencia de la estructura económica domine, entonces la esclavitud que sufre el Estado en manos del poder económico es reforzada [17].

6.3. Fortalecer la sociedad civil

Cuando nos preguntamos cómo superar el problema que nos preocupa, vemos, pues, la necesidad de desarrollar la sociedad civil para poder enfrentar el poder de la estructura económica. La asimetría entre los intereses de la burguesía internacional y las necesidades de los sectores populares, es muy evidente. No hay convergencia entre ambos. Por el contrario, la fuerza de los primeros es mucho mayor que las instituciones privadas que integran la sociedad civil. En la medida en que éstas no se multipliquen y se unan, el poder económico será el que influirá más sobre el sector político. Se trata de multiplicar los organismos privados de la sociedad civil, de dar más fuerza a los movimientos populares, de consolidar los ya existentes y de motivarlos para que integren las filas de los sectores que luchan contra la irracionalidad de los intereses económicos.

Esto es particularmente válido para instituciones que representan valores e intereses espirituales o simbólicos, como es el caso de las Iglesias y otros organismos religiosos. Generalmente, al encastillarse en su especificidad, se resisten a unir fuerzas con otros organismos de la sociedad civil, o pretenden simplemente conducirlos. Haciendo una u otra cosa, pierden la oportunidad de ejercer su peso moral e institucional en favor de las causas populares. En vez de ayudar a sumar, diluyen las fuerzas. Es importante que se comprenda que las Iglesias y organizaciones religiosas son parte de la sociedad civil. No integrarse a aquellas fuerzas que luchan reivindicando la satisfacción de las necesidades de los sectores populares, significa no contribuir a reforzar aquel sector que constituye la "conciencia del Estado". De ese modo, incluso sin querer, se ponen del lado de la irracionalidad económica vigente.

6.4. Redes internacionales de organismos populares

Toda esta reflexión lleva a comprender que, además de enfrentar el desafío de reforzar la sociedad civil, los pueblos del Tercer Mundo deben asimismo crear redes internacionales que ayuden en la aglutinación

[17] Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere,* Roma, Editori Riuniti, XVIII, pág. 217.

y coordinación de esfuerzos de los organismos populares que enfrentan la dominación de los intereses económicos de la burguesía internacional. Como ya fue apuntado anteriormente, el carácter de esta trasciende las barreras de los países. En algunos casos, los gobiernos nacionales pueden llegar incluso a crear legislaciones y a manifestar una voluntad política de controlarlas. No obstante, esos intereses actúan muchas veces impunemente en el espacio internacional, verdadera tierra de nadie donde no llega a imperar la jurisdicción del Estado-nación. En esos casos, la existencia de redes de organismos privados puede permitir denunciar los excesos e irresponsabilidades del poder económico.

Ya existe un embrión de este tipo de organización, el cual ha venido siendo criado en el decorrer de las últimas décadas por las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs). Algunas de ellas, sobre todo las que se identifican más con los derechos y reivindicaciones populares, han desarrollado tareas de gran valor en la lucha contra el racismo o en la defensa e implementación de los derechos humanos. Es el caso, por ejemplo, de una organización como *Amnistía Internacional,* de tan destacada actuación en favor del respeto a los derechos civiles de hombres y mujeres en los últimos treinta años. Los diversos grupos locales de *Amnistía Internacional* han contribuido de manera valiosa para que la defensa y promoción de los derechos humanos, estén hoy mucho más presentes que antes en la conciencia de la opinión pública mundial. Además de eso, denunciando la situación en que se encuentran muchos presos políticos o perseguidos por causa de la justicia, permiten detectar la presencia de poderes que impiden el progreso social y político de los pueblos. Sin llegar a tener capacidad de crear una nueva jurisdicción sobre el asunto, a partir de la sociedad civil promueven un avance importante en este aspecto de la vida de los pueblos.

El caso de *Amnistía Internacional* puede servir de ejemplo para que se creen organismos orientados predominantemente a luchar por una mayor justicia económica y social. Podrán luchar, en primer lugar, por los derechos de los trabajadores. Los sindicatos cumplen, en este sentido, un papel de enorme valor hace más de un siglo y medio. Del mismo modo, han comenzado a surgir organismos que defienden los derechos de los consumidores, o que reivindican la necesidad de disminuir la contaminación ambiental. Existen muchos otros que, fuera de ámbitos partidarios, se han proyectado en la lucha por la paz. Otros también, menos ambiciosos, que defienden los derechos de los moradores de un barrio o de una región. Los ejemplos existentes pueden multiplicarse ampliamente. Más urgente, no obstante, es la tarea de multiplicar su número, de articular la población en torno a tales organismos. De esta forma, se podrá fortalecer la sociedad civil que, entonces, conseguirá tener más posibilidades para contrabalancear la influencia de los intereses económicos, sea sobre sí misma como ante el Estado.

Estas redes, especialmente si llegan a ser organizadas a nivel internacional, podrían servir para alertar a la opinión pública internacional

acerca de aquellos comportamientos del capital transnacional que violan o lesionan los derechos humanos. Merece ser recordada, en este contexto, la acción emprendida durante la primera mitad de los años setenta por el Programa de Lucha contra el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias, que publicó una lista de compañías transnacionales que operaban en Sudáfrica imponiendo el sistema de salarios diferenciados para sus trabajadores. Por el mismo trabajo, un blanco ganaba más que un negro o moreno. La acción del Consejo Mundial de Iglesias despertó la ira de los sectores conservadores y, más particularmente, de los círculos relacionados con el poder financiero. No obstante, y esto fue lo más importante, ayudó a una toma de conciencia generalizada sobre la injusticia del sistema de *apartheid* imperante en Sudáfrica. Este ejemplo constituye una indicación de lo que se puede hacer por estos grupos, y permite igualmente imaginar el alcance que pueden tener acciones organizadas por instituciones similares de la sociedad civil a nivel internacional.

6.5. De la duda a la confianza

Algunos podrán dudar de la eficacia de estas movilizaciones. Pienso que son personas cuya ideología está profundamente influenciada por el economicismo dominante. Para los que piensan así, la historia no tiene otra posibilidad que continuar reproduciendo el modelo dominante, con sus contradicciones, sus irracionalidades, sus injusticias y violaciones de los derechos humanos. Para ellos, lo decisivo son los intereses económicos. Según ellos, las libertades humanas no se comparan con la libertad de empresa o la libertad de cambio. *Laissez faire, laissez passer,* es la consigna que los motiva. Pero ésta sólo es válida para los mercaderes y el capital. ¡El pueblo que se las arregle! Es una actitud que permite percibir el reinado de los intereses particulares sobre el interés general. Para que éste llegue a tener más fuerza ante la importancia del capital privado, se debe resaltar la prioridad que corresponde al restablecimiento de una sociedad basada en la práctica de la convivencia solidaria. La necesidad apuntada de fortalecer la sociedad civil y hacerla crecer a nivel internacional por medio de redes de organismos no partidarios más allá de las líneas que dividen a los Estados, tiende precisamente a fortalecer las condiciones que permitan el ejercicio de esta solidaridad. Se trata de tornar eficaz el amor, frente al poder de los intereses egoístas. Significa afirmar, entre otras cosas, que el ser humano no es esencialmente un lobo para su prójimo, sino que es capaz de vivir como hermano o hermana junto a los demás. En esto consiste reflejar la imagen de Dios, según la cual fuimos creados.

Con esto no se está diciendo que ignoramos la importancia de los conflictos, tanto a nivel social como a nivel personal. En realidad, nuestra concepción del ser humano y de la sociedad está lejos de ser irénica: ni las personas son totalmente coherentes, ni la sociedad puede

ser caracterizada por el reinado de la concordia. Como hombres y mujeres, vivimos, intensa y permanentemente, una lucha entre nuestros deseos de placer y la necesidad de ajustarnos a la realidad; entre el impulso de nuestra voluntad de poder y dominación, el cual choca con el movimiento de nuestro corazón para establecer condiciones que permitirán vivir fraternalmente con aquellos que nos rodean. En cuanto a los procesos sociales en los cuales participamos, tenemos conciencia de cuán conflictivos son. Esas contradicciones que los caracterizan no llegan a neutralizarlos, sino que los animan. Esto es, los conflictos están en la propia raíz del desarrollo social. Pueden expresar ciertamente disfuncionalidades, mas, al mismo tiempo, en ellas se manifiesta el dinamismo de una sociedad. ¡Pobre de aquella colectividad humana que existe sin conflictos! La ausencia de ellos es señal de muerte próxima, de agotamiento de la fuerza de la vida. Ellos indican la existencia de enigmas y problemas que no pueden ser dejados de lado. Los conflictos sociales necesitan ser enfrentados en términos de clase, raza y género. Los conflictos culturales traen embutidos luchas ideológicas, simbólicas y racionalidades particulares.

Los conflictos económicos llevan al enfrentamiento de intereses. Pero llevan también a reconocer que hay momentos en que los intereses deben ser confrontados con valores. Jesús dice muy claramente: "No es posible servir a dos señores, no se puede servir a Dios y al dinero". El dicho popular coloca el dilema en términos más claros: "No se puede estar con Dios y con el diablo, al mismo tiempo".

6.6. Del interés al amor

Alguien podría preguntar: ¿cómo es posible intentar confrontar la fuerza de intereses tan poderosos solamente con los valores? Al final, los valores no existen, solamente valen. No son universales, pero dependen de quién los hace valer. La reflexión axiológica ha insistido constantemente sobre esas afirmaciones que indican el carácter subjetivo de los valores. Sin embargo, hay ocasiones en que los valores adquieren una densidad que trasciende la dimensión subjetiva. Los valores llegan a ser objetivos cuando son sustanciados por la vida de quien los postula. Una sustanciación que llega, en algunos casos, hasta la entrega de la propia existencia. Fue el caso de Francisco de Asís: el amor que lo movió no era únicamente una llama interior. Era un elemento contagiante. Del mismo modo, los derechos humanos no fueron apenas un elemento subjetivo en la vida de Martin Luther King o de Oscar Arnulfo Romero: en la persistencia de esta causa, estos dos mártires de nuestro tiempo se mantienen vivos.

Cuando los valores llegan a ser tan fuertes que las personas que los defienden están dispuestas a pagar con sus propias vidas que tanto aprecian, entonces hay que reconocer en ellos una fuerza muy grande.

Es así que se introducen nuevas tendencias que son capaces de dar otro rumbo a la historia. Es lo que prueba la vida de Moisés, de los profetas del Antiguo Testamento, de Jesús, de Tupac Amaru en el altiplano andino, de Ghandi en la India, y de tantos otros [18].

Si los intereses pueden ser negociados, lo mismo no ocurre con los valores cuando se manifiestan a través de aquella intensidad de vida. Los intereses pueden estar movidos por las pasiones. Los valores son nutridos por el amor.

> El amor es paciente, el amor es servicial; no es envidioso, no es ostentoso, ni se hincha de orgullo. Nada hace de inconveniente, no procura su propio interés, no se irrita, no guarda rencor. No se alegra con la injusticia, mas se regocija con la verdad (1Cor 13,4-6).

[18] Cf. de Roger Mehl, *De L' Objectivité des Valeurs,* Paris, P.U.F., 1955.

Capítulo VI

Del trabajo alienado al trabajo creador (Perspectivas bíblicas)

Los problemas suscitados por la actividad económica se caracterizan por la especificidad de sus manifestaciones. Esta afirmación es válida, particularmente, en relación a las condiciones de trabajo vigentes en las variadas sociedades alrededor del mundo. En la medida en que evolucionan las fuerzas productivas, se transforman también los modos de trabajo en los cuales hombres y mujeres están involucrados. Es verdad que vivimos en la época de la informática. Pero es verdad igualmente que, al mismo tiempo, hay situaciones en que grupos humanos continúan valiéndose, en su trabajo, de instrumentos y tecnologías utilizados generación tras generación desde hace ya varios siglos. No obstante este contraste, la tendencia dominante es aquella que apunta a la introducción de nuevas formas de producción, las cuales, inevitablemente, están asociadas a la creación de nuevas formas de relación social. El campesino que de sol a sol trabaja en su pedazo de tierra —preocupado casi siempre apenas con el problema de la supervivencia—, recurre con frecuencia a las mismas herramientas y a los mismos métodos de cultivo de siglos atrás. Por otro lado, en el momento de comercializar su producción se vale de modernos medios de transporte, hace operaciones bancarias por el computador y, con el producto del trabajo, obtiene beneficios que le permiten adquirir ciertos bienes los cuales, de un modo u otro, cooperan para la elevación del patrón de vida de sus familiares. Estos, a su vez, ven facilitadas sus condiciones de vida y trabajo en el plano doméstico.

El mundo del trabajo en nuestra época se caracteriza, por lo tanto, por una gran complejidad —especialmente en los países subdesarrollados, en los cuales vive la mayoría de la población mundial. Y cuando comparamos las condiciones de trabajo de esos países con aquellas vigentes en el mundo desarrollado constatamos, de inmediato, una gran diferencia cualitativa. Decir que toda persona humana es un trabajador o trabajadora es afirmar una banalidad. La naturaleza obvia de esa constatación

—que se evidencia al contraponer a ella la complejidad de la situación en que nos encontramos— exige algunas precisiones.

Son, sin duda, diferentes las condiciones de trabajo de un(a) campesino(a) de Africa Oriental, comparadas con las de un(a) trabajador (a) industrial de Europa Occidental. La misma diferencia se verifica entre los que trabajan en el sector de servicios en América del Norte y aquellos que transportan carga en el Sureste Asiático. No es la misma cosa, una vez más, sentarse seis horas delante de un computador, que cultivar la tierra con métodos rudimentarios en el altiplano de América del Sur.

Esa complejidad del mundo del trabajo no emerge únicamente cuando comparamos las condiciones de trabajo en las diferentes regiones de la *oikoumene*. Ella surge igualmente en los límites de un mismo país. Son claramente diferentes, por ejemplo, las condiciones de trabajo de un agente de seguros y de un empleado de una oficina mecánica, no obstante el hecho de que ambos trabajen en la ciudad de São Paulo. Podríamos extender estas comparaciones *ad infinitum*. Mas lo que nos interesa subrayar, sin embargo, es la multiplicidad de aspectos que puede ser observada en relación a las condiciones de producción y de vida de los trabajadores en nuestra época.

1. La Biblia y el trabajo

Consciente de estos hechos, el teólogo percibe inmediatamente la dificultad que entraña todo intento de reflexión sobre el *trabajo*. Ese concepto es producto de una abstracción. Aunque en mayor o menor medida podamos decir que todos los seres humanos comienzan a trabajar a partir de un cierto momento de sus vidas, ese hecho no puede ser considerado de la misma manera. Como ya anotamos, las condiciones de trabajo son profundamente diferentes entre ellos.

Más importante que esto es observar que esas diferencias ocurren también en la Biblia —referencia inevitable para quien se empeña en desarrollar cualquier reflexión teológica. Pero antes de comenzar a ocuparnos de esas diferencias, vale anotar que ellas son aún mayores cuando comparamos las condiciones de trabajo de nuestra época con aquellas vigentes en los tiempos bíblicos. Esta observación es de enorme importancia, dado que es imposible aplicar al mundo del trabajo de nuestros días los marcos bíblicos de comprensión de las condiciones de trabajo. Y esto por dos razones: en primer lugar, porque los tiempos bíblicos, con su cultura específica, pertenecen al pasado, lo que significa que no pueden ser revividos, y en segundo lugar, porque para los trabajadores y trabajadoras de nuestra época lo que cuenta por encima de todo son las condiciones de su propio trabajo, y esas condiciones no pueden ser sometidas a parámetros provenientes de una época que algunos consideran "paradigmática".

¿Cómo, entonces, orientar la investigación teológica sobre la condición de los trabajadores? ¿Para qué recurrir a la Biblia si las diferencias entre el universo de las Escrituras y el nuestro son tan patentes? El teólogo tiene que tener, en primer lugar, conciencia clara de lo que significa hacer teología. Podemos decir, en términos generales, que la teología es un discurso sobre Dios. Y, de modo más preciso, que a través de ese discurso el(la) teólogo(a) se empeña en explicitar el contenido de la fe en Dios que caracteriza la comunidad de la cual él es parte. Esa comunidad, a su vez, articula su fe actual con la memoria de la propia fe, esto es, con la fe de otras comunidades que le precedieron a lo largo de la historia. En la tradición judeo-cristiana esas comunidades se refirieron, y se refieren, a hechos *fundantes* cuyo testimonio, para los judíos, se encuentra en el Antiguo Testamento, en cuanto que nosotros, cristianos, agregamos el registro del Nuevo Testamento. Para interpretar el sentido de la fe en el presente es necesario cotejar la experiencia actual de la comunidad con el testimonio bíblico. A partir de esa interpretación, el(la) teólogo(a) percibe cuál puede ser la orientación de vida de los que componen la comunidad de fe de cara a los problemas que los desafían. Se trata de una orientación que necesariamente debe tomar en cuenta la inmanencia de Dios, y las diversas interpretaciones de su revelación que figuran en las Escrituras.

Esto significa que la Biblia no es normativa en términos absolutos. Ella es una guía para la comunidad de fe (Sal 119, 105). Ella nos ayuda a caminar si nos perdemos por los caminos del mundo. A partir de situaciones que tuvieron lugar en un pasado bastante remoto, la comunidad que lee en las Escrituras el testimonio de lo que ocurrió en aquella época puede encontrar sentido y orientación para su actuación en la historia de hoy. Esto le posibilita situarse dentro del proceso de la comunidad de fe a través de la historia y, así, dar cuenta de la fe de que es portadora.

1.1. El trabajo: fuente de alegría

La diversidad del texto bíblico con respecto a la condición de los trabajadores aparece bien temprano, ya en los primeros capítulos del Génesis. Se afirma allí, por un lado, que el trabajo del ser humano resulta de la obra buena de Dios, esto es, es la continuación de la labor divina de la creación. Al mismo tiempo, el texto bíblico indica que el trabajo humano conduce al descanso, al día de *sábbath,* pues el trabajo es fuente de alegría, proveniente de la satisfacción de participar de la obra divina.

> Dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que mande a los peces del mar y a las aves del cielo, a las bestias, a las fieras salvajes y a los reptiles que se arrastran por el suelo».

Y creó Dios al hombre a su imagen. A imagen de Dios lo creó. Macho y hembra los creó.
Dios los bendijo, diciéndoles: «Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Manden a los peces del mar, a las aves del cielo y a cuanto animal viva en la tierra».
Dijo Dios: «Yo les entrego, para que ustedes se alimenten, toda clase de hierbas, de semilla y toda clase de árboles frutales. A los animales salvajes, a las aves de los cielos y a cuanto ser viviente se mueve en la tierra, les doy para que coman pasto verde». Y así fue. Vio Dios que todo cuanto había hecho era muy bueno. Y atardeció y amaneció el día Sexto.
Así fueron hechos el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos. Dios terminó su trabajo el Séptimo día y descansó en este día de todo lo que había hecho. Bendijo Dios este Séptimo día y lo hizo santo porque ese día él descansó de todo su trabajo de creación. Este es el origen del cielo y de la tierra cuando fueron creados (Gén 1,26-2,4)*.

Esta es la versión de la creación ofrecida por el Documento Sacerdotal. El Yahvista, escrito anteriormente, confirma esa misma orientación al señalar inmediatamente (según la versión del compilador de esos documentos) que *Yahvé tomó, pues, al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo cuidara* (Gén 2, 15).

En esos textos el ser humano es llamado a trabajar para continuar la obra creadora de Dios. El trabajo es considerado, de este modo, como una bendición y como fuente de felicidad y alegría. El ser humano se realiza a través de su trabajo. Por eso mismo debe disfrutar de la creación en el sétimo día de la semana, a ejemplo del propio Dios. El esfuerzo emprendido debe ser compensado por la renovación de las fuerzas.

Contrariamente a la orientación de esos textos, otro abordaje aparece inmediatamente. Después de presentar su versión de la caída, el Documento Yahvista observa que Yahvé maldijo a la serpiente que indujo a Adán y a Eva a rebelarse contra la determinación de Dios (Gén 3, 14-15), y dijo:

A la mujer le dijo:
«Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos. Con dolor darás a luz a tus hijos, necesitarás de tu marido, y él te dominará».
Al hombre le dijo:
«Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que Yo te había prohibido comer: Maldita sea la tierra por tu culpa. Con fatiga sacarás de ella tu alimento por todos los días de tu vida. Espinas y cardos te dará, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado. Porque eres polvo y al polvo volverás».

* (Texto transcrito de la *Biblia Latinoamericana*. Edición Pastoral. Ed. Paulinas, LXXV edición. Madrid, 1988. En adelante, los textos bíblicos serán tomados de esta versión, salvo que se indique lo contrario. *N. del T.*)

Constatamos así que a la versión más "optimista" sobre la condición del ser humano como trabajador(a), ofrecida por el Documento Sacerdotal, sigue una versión "pesimista" proporcionada por el Yahvista. El compilador de esos escritos resolvió el problema situando la primera versión antes de la rebelión de Adán y Eva, en cuanto que la segunda aparece después del surgimiento del pecado humano. Sabemos, además de eso, que la compilación de esos escritos tuvo lugar en el período en que Palestina estaba bajo el dominio griego, primeramente bajo los *ptolomeos* y después bajo los *seléucidas*. ¿Cómo entonces comprender históricamente esas dos concepciones diferentes, opuestas, del significado del trabajo humano?

Las dos tradiciones están ligadas a circunstancias bastante diversas. Según algunos estudiosos, el material Yahvista fue redactado posiblemente durante el reinado de Salomón (c. 960-930). Otros creen que su redacción data por lo menos de un siglo más tarde [1]. Sea como fuere, se trata de un texto que corresponde al período en que la monarquía ya se había instalado en Israel. Una significativa transformación había ocurrido en la vida del pueblo: la confederación tribal dejaba de existir y en su lugar había sido impuesto un régimen de gobierno centralizado, cuya administración exigía no sólo la corte y una burocracia específica, sino también la legitimación religiosa, proporcionada por el Templo (construido bajo el gobierno de Salomón) y por los sacerdotes que en él oficiaban [2].

El Documento Sacerdotal se asocia a una situación bastante diferente. Su redacción se sitúa, probablemente, entre los años 550 y 450 a.C. —cuando el liderazgo israelita estaba exiliado en Babilonia—, o aún en las primeras décadas que siguieron al retorno del exilio y al comienzo de la restauración. Durante esa época se procuró, bajo la protección del poder persa, recuperar no solamente la gran tradición del pueblo de Israel, sino también algunas de sus instituciones más importantes. De entre ellas debemos hacer mención especial del Templo de Jerusalén. Sobre esto, Gottwald observa que una de las preocupaciones prioritarias de los dirigentes israelitas era, visiblemente, la de mantener con el segundo Templo la tradición del primero:

> El rasgo más evidente que unía a los judíos del período pos-exílico a sus ancestros era la religión, que incluso se había fortalecido en el exilio. Un modo específico de definir y consolidar la comunidad de la restauración era enfatizar su continuidad con Moisés, el legislador, y con los patriarcas, jueces, sacerdotes y profetas, pre-exílicos y exílicos, de Israel. La reafirmación de la religión del pasado ocurrió institucionalmente a través de la reconstrucción del templo y del restablecimiento de sus servicios de oración y sacrificio, justamente con fiestas y ritos que habían colaborado para la preservación de la

[1] Norman Gottwald, *The Hebrew Bible*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, pág. 137.
[2] *Ibid.*, págs. 139-140.

identidad israelita durante el exilio. La misma ligazón con el pasado era afirmada literariamente a través de la esmerada colección y de la lectura de escritos ancestrales que habían sobrevivido al exilio. [3]

Tan pronto tomamos en cuenta esa diferencia de contexto, comienzan a ganar alguna luz las diversas concepciones sobre los factores que condicionan a los trabajadores en la Biblia. De hecho, la institución de la monarquía inauguró una nueva etapa en la historia de Israel al crear las condiciones para una formación social distinta de aquella vigente en el período pre-monárquico. En el transcurso de ese período pre-monárquico, en el cual la organización se fundaba en la vida tribal y la unidad nacional era un resultado de los pactos firmados entre las tribus confederadas, la vida económica se orientaba a la creación de una sociedad que corrigiese las injusticias sociales cometidas durante el dominio de los cananeos en Palestina. Frente a una situación en que los señores de las ciudades (cananeas) dominaban a los pobres del campo, se buscaba la constitución de otro tipo de sociedad. La tarea era superar las diferencias sociales por medio de un proyecto igualitario, en el cual la actividad económica se basaría en la producción familiar y en la organización de redes de aldeas empeñadas en la ayuda mutua. Gottwald indica, al respecto, que:

> Las relaciones socio-económicas entre los israelitas eran igualitarias en el sentido de que se garantizaba a toda la población un acceso aproximadamente igual a los recursos, a través de la organización de la población en familias ampliadas que se asociaban con vistas a la protección mutua (y que algunas veces son llamadas "clanes", mas no en el sentido de clanes exogámicos, en los cuales el casamiento debía realizarse con alguien del mismo grupo), bien como federaciones de tribus a ejemplo de la comunidad intertribal llamada "Israel", "israelitas", o aun "tribus/pueblo de Israel/Yahvé" (...). La unidad básica de producción material y reproducción era la familia ampliada, que consumía o trocaba aquello que producía. Los agrupamientos más amplios de asociaciones de protección, al igual que otras modalidades, tribus y federación intertribal, operaban de varias maneras, autónomas o combinadas, para proporcionar ayuda mutua, defensa externa, y una ideología religiosa afirmadora de la igualdad de las personas y de su vinculación mutua a través de la alianza o tratado [4].

Podemos observar de este modo que la organización económica israelita en el período de la ocupación de Canaán, previa a la institucionalización de la monarquía, correspondía a una formación social basada en el clan y en la autogestión. Las familias no estaban sometidas unas a las otras. En estas circunstancias el trabajo no se constituía en

[3] *Ibid.*, pág. 103.
[4] Ibid., pág. 286.

un acto de servidumbre, sino de realización social, en fuente de alegría de vivir.

1.2. El trabajo: fuente de amargura

El advenimiento de la monarquía opera una transformación radical en ese cuadro. Es indispensable repetir aquí los argumentos que Samuel utilizó para oponerse a ella (cf. 1Sam 8,1-12,14). Uno de esos argumentos, no obstante, merece atención especial: aquel según el cual la instauración de la monarquía representaría el término del proyecto igualitario de Israel. La organización de un estado monárquico demanda estructuras de poder que, de un modo o de otro, se apropian de un segmento sustancial de la producción del pueblo. En palabras de Samuel al pueblo:

> Miren lo que les va a exigir su rey: les tomará a sus hijos y los destinará a sus carros de guerra o a sus caballos, o bien los hará correr delante de su propio carro; los empleará como jefes de mil y como jefes de cincuenta; los hará labrar y cosechar sus tierras; los hará fabricar sus armas y los aperos de sus caballos. Les tomará sus hijas para peluqueras, cocineras y panaderas. A ustedes les tomará sus campos, sus viñas y sus mejores olivares y se los dará a sus oficiales. Les tomará la décima parte de sus sembrados y de sus viñas para sus funcionarios y servidores. Les tomará sus sirvientes, sus mejores bueyes y burros y los hará trabajar para él. A ustedes les sacará la décima parte de sus rebaños y ustedes mismos serán sus esclavos. Ese día se lamentarán del rey que hayan elegido, pero Yahvé ya no les responderá.

No fue necesario mucho tiempo para que el pueblo de Israel se convenciese de que Samuel había anunciado una realidad penosa. La sociedad de clanes, con su proyecto igualitario, desapareció. Esto se tornó evidente durante la monarquía de Salomón, quien organizó el reino con base en el tributo que cada una de las tribus debía pagar a la corte y al Templo (cf. 1Re 4,1-25), y cuyos gobernadores debían asegurar la satisfacción de las necesidades de la administración central del reino.

El autor de 1 Reyes nota que "el pueblo comía y se alegraba" (1Re 4,20). Sin embargo, el mismo texto observa que poco después Israel comenzó a verse conducido al descontento y a la rebelión en virtud de esa política centralizadora e injusta. La apropiación del excedente producido por el trabajo del pueblo enriqueció a Salomón, a la corte y al Templo. Pero ese enriquecimiento resultó de la injusticia. Muerto el rey, ocurrió la escisión del Reino (cf. 1Re 12,1-19). El pueblo justificó el cisma en ocasión de una asamblea reunida en Siquem, cuando Roboam fue coronado rey. La queja popular era ésta:

Tu padre nos ha impuesto un yugo pesado; alivia tú los duros trabajos que nos exigió, y el yugo pesado que nos impuso, y te serviremos (1Re 12,4).

Desgraciadamente, como sabemos, la respuesta de Roboam fue todavía más dura que las imposiciones de Salomón. Una nueva formación social superó el proyecto igualitario, y por medio del tributo compulsorio el pueblo sufrió opresión. El trabajo dejó, así, de ser fuente de alegría y se convirtió en motivo de amargura. De bendición, se transformó en maldición. Esa era la situación vivida por el pueblo en el momento de la redacción del Documento Yahvista. El escrito no podía dejar de reflejar ese estado de cosas.

1.3. El trabajo y el Templo

Debemos ocuparnos ahora del problema siguiente: ¿cómo explicar la concepción de la condición del trabajador según el primer relato de la creación, esto es, según el Documento Sacerdotal?

La monarquía, en ese nuevo momento, había desaparecido. Israel, como ya anotábamos anteriormente, pudo restablecer su identidad nacional en términos religiosos, bajo la protección del imperio persa, y esa identidad tenía su centro en el Templo. Como igualmente ya observamos, la reconstrucción del Templo era un intento de recuperación de la historia de la nación. Si la monarquía no podía ser restaurada, por lo menos sería posible rescatar la tradición religiosa del lugar central del culto, con sus sacerdotes y sacrificios.

Así como la corte viviera de tributos, el grupo sacerdotal y sus acólitos del Templo necesitaban del material sacerdotal por medio del cual hombres y mujeres, presentando ofrendas a Dios, procuraban purificarse, limpiarse de sus pecados, rescatar sus vidas. Se trataba de otra versión del tributo. Si eran diezmos para la casta sacerdotal, eran también frutos del trabajo humano. El Documento Sacerdotal, que vehicula la ideología de los que se beneficiaban de su relación con el Templo, no podría ofrecer una versión "negativa" del trabajo. Al contrario: gracias al trabajo del pueblo, el templo y sus administradores alcanzaban importancia social y obtenían beneficios concretos. De ahí que el trabajo es representado, en ese documento, como una vocación, un llamado de Dios. El corolario de esa actividad sería el *sábbath,* o día del Señor, la ocasión, por lo tanto, de ir al Templo y purificarse de la contaminación que podría haber ocurrido durante los días de trabajo. El trabajo es presentado, de ese modo, como mandato de Dios, inseparable de las obligaciones culturales.

Todo esto representa una forma de preservación de la tendencia predominante en medio del pueblo durante el exilio babilónico. En la situación exílica de opresión, con las autoridades casi totalmente some-

tidas al poder babilónico, los sacerdotes se tornaron en un factor decisivo para el mantenimiento de la identidad del pueblo, tanto en el plano religioso como en lo que respecta a la preservación de la esperanza. La primera narración de la creación traduce esa tendencia. Algunos de sus símbolos eran bastante evidentes en la comunicación, para la conciencia hebrea de la época, de elementos para la creencia en la superioridad de Yahvé sobre las divinidades babilónicas (es el caso de Génesis 1, 2, por ejemplo, en que "el espíritu —*ruach*— de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas"), así como la insistencia clara en mantener el día de *sábbath,* ocasión en que el exilio permitía la reunión de la comunidad oprimida y, más que esto, la celebración de la fe que unía al pueblo y le confería identidad. Finalizado el exilio, y ante la imposibilidad de la restauración de la monarquía davídica, la forma encontrada para la afirmación de la identidad nacional fue la religiosa. De ahí la necesidad de la restauración del Templo.

Bajo el dominio persa, la recaudación de impuestos ya no ocurría más por medio de instituciones religiosas. Milton Schwantes [5] observa que a esa altura ya era posible dispensar ese recurso en la obtención de riquezas para el Estado. Por esa razón ya se discutía —juntamente con el tema de la necesidad de la reconstrucción del Templo— la cuestión del sostenimiento de la institución religiosa. Para eso era necesario combinar trabajo y culto. A través del trabajo el pueblo se tornaría impuro. Esto, a su vez, apuntaría a la necesidad de los sacrificios cúlticos, que solamente podían ser ofrecidos en el Templo. Es con el material de esos sacrificios, además de los diezmos y otras contribuciones, que los sacerdotes deberían vivir. Si durante el período yahvista el trabajo fue considerado fuente de dolor y opresión, en el momento del retorno del exilio el *sacerdote* lo entendía como necesario, indirectamente, para la realización del culto. Este último, a su vez, era esencial en el mantenimiento de la identidad de Israel a través de la historia.

Lo que no se dice, sin embargo, es que esa también era una forma de legitimar la apropiación del excedente de los trabajadores. Si los que volvían del exilio estaban dispuestos a aceptar esa orientación sacerdotal, lo mismo no ocurría con los samaritanos, que habían permanecido en Israel durante el período en que las clases dirigentes judaicas habían conocido el ostracismo en Babilonia. A diferencia de ellos, el pueblo que permaneció en la tierra experimentó, según el testimonio de Jeremías, un inesperado bienestar. Después que los ejércitos de Nabucodonosor entraron en Jerusalén, y que los dirigentes fueron deportados a Caldea, Nebuzardán dio viñas y parcelas de tierra a la plebe baja de Israel (Jer 39,10). Un poco más adelante, el mismo texto de Jeremías observa que muchos judíos aprovecharon la salida de los dirigentes para volver a Palestina. "Todos ellos regresaron de los distintos lugares donde se

[5] Milton Schwantes, *Ageu,* Ed. Vozes, Imprensa Metodista e Sinodal, Petrópolis, 1986, pág. 11.

habían refugiado y, luego de haber llegado a la tierra de Judá, junto a Godolías, en Mispá, hicieron una gran cosecha de vino y fruta" (Jer 40,12). Con certeza, esa parte de la sociedad palestina permaneció en la tierra. Con el regreso de los exiliados, el choque fue inevitable. Si para los últimos el servicio de los sacerdotes había sido fundamental para la preservación de la unidad del pueblo, lo mismo no ocurrió en relación a los que permanecieron en Palestina.

Las reflexiones que acabamos de desarrollar iluminan, por lo menos en parte, el hecho de la coexistencia en el texto bíblico de consideraciones conflictivas sobre la condición de los trabajadores y el sentido del trabajo. Ellas se explican en función de la formación social a que hacen referencia: en el caso del texto yahvista se trataba de una sociedad en que un grupo dominante improductivo se apropiaba, mediante los tributos, del excedente económico producido por el trabajo del pueblo; y en el caso del texto sacerdotal se trataba de un grupo hegemónico en la sociedad judaica pos-exílica —época en que la identidad nacional no podía ser establecida en términos políticos, sino en términos religiosos, y para eso era indispensable centralizar la vida del pueblo en el templo (cf. los textos de Esdras, Nehemías y Ageo). En este caso la situación del trabajador se explica a partir de criterios religiosos, teológicos: se trata del orden de Dios, íntimamente relacionado con el orden de la creación, que está relacionado con el orden del culto...

1.4. El trabajo y la desilusión

Antes de concluir este examen de textos veterotestamentarios conviene que consideremos, aunque brevemente, otros testimonio escriturístico. Nos referimos al libro de Eclesiastés, Cohélet, esto es, aquél que reúne a la comunidad y pronuncia la palabra de la misma. El texto puede ser atribuido a un "predicador", aquel que resume las posiciones de la asamblea (qhalal). Ese testimonio es interesante. Corresponde, sin embargo, a otro momento de la historia de los judíos: la ocasión en que el país se transformó en colonia griega.

Lo más probable es que el Eclesiastés haya sido escrito a finales del siglo III a.C., durante los últimos años de la dominación de los ptolomeos en Palestina. Otros sectores sugieren que el texto habría aparecido en los primeros años de la dominación seléucida [6]. De cualquier modo, si es correcta la tesis aquí sostenida, entonces un texto que corresponde a un contexto en que predomina otra formación social (en nuestro caso, Israel había pasado de la situación de protectorado a la de colonia griega) debe necesariamente expresar esa transformación. Con la transformación de la base económica aparecen igualmente conceptos diferentes respecto de esa base.

[6] André Barucq, *Ecclésiast,* Beauchesne, París, 1968, págs.11-16.

Cohélet es un sabio que se presenta como Rey (Ec 1,12ss), aunque sea evidente en realidad que él se coloca a favor de los humildes y de los pobres (cf. especialmente 6,8). Lo que importa, a su modo de ver, es aprovechar las cosas buenas de la vida:

> Ve, pues, come tu pan alegremente y bebe gustoso tu vino, porque Dios ha bendecido tus trabajos (Ec 9,7).

Esto no es posible, sin embargo, cuando el pueblo es colonizado. Es un *absurdo.* Ese es el significado de *hevel,* traducido muchas veces como "vanidad". El predicador asume una postura y perspectiva realistas: habla de lo que ocurre "debajo del sol" (cf. 1,9; 2,11; 2,19; 2,22; etc.). En una situación como la que se encontraba el pueblo de Israel en aquella época, "todas las cosas dan fastidio" (1,8).

> En efecto, ¿qué resta al hombre de todos los trabajos y preocupaciones que lo fatigan debajo del sol? De día su tarea es sufrir y penar, de noche no descansa su mente. También esto es vanidad (Ec 2, 22-23).

El tema del trabajo es recurrente en el texto de varios modos. Primeramente, Cohélet observa que el trabajo no da fruto cuando es emprendido en beneficio de los otros (como es el caso de la mayoría de los trabajadores en los pueblos colonizados, sea política o económicamente):

> ¿Qué provecho saca de su fatiga aquel que trabaja? (Ec 3, 9a).
> Acerca de los hombres pensé así: Dios los pone a prueba para que vean por sí mismos que son animales. Pues una es la suerte de los hombres y la de los animales: tanto muere uno como muere el otro, todos tienen el mismo aliento, y el hombre no saca ventaja sobre los animales, porque todo es vanidad (Ec 3, 18-19).

Toda la situación está relacionada con la injusticia reinante:

> Si vieres en una provincia al pobre oprimido, conculcados el derecho y la justicia, no te extrañe tal situación: cada autoridad tiene un superior y un vigía sobre todas. Mas el lucro de la tierra es de todos, y un rey es servido por el campo (Ec 5,7-8).

Son palabras amargas y profundamente irónicas que desenmascaran el papel legitimador cumplido por la ideología dominante y por los instrumentos de que los dominadores se valen para ejercer su poder opresor. "En la provincia", en la colonia, hay injusticia, y esa injusticia es legitimada por diversas autoridades las cuales, en última instancia, para tornar comprensibles sus posiciones, argumentan que las cosas deben permanecer como están, tanto por causa del interés común cuanto en razón de la necesidad de servir al orden establecido por los poderosos.

En segundo lugar, Cohélet indica que esto no trae felicidad o tranquilidad a los que se benefician de ese estado de cosas: "Quien ama el dinero no se sacia de él; y para quien ama riquezas, no bastan ganancias" (Ec 5,9). El obrero puede sufrir, "mas a los ricos la hartura no les permite dormir" (Ec 5,11).

> Hay un mal doloroso que observé debajo del sol: riquezas guardadas que perjudican al dueño. En un mal negocio él pierde sus riquezas, y el hijo que le nació queda con las manos vacías (Ec 5,12-13).

En tercer lugar, la condición del trabajador es particularmente triste cuando otros se aprovechan del fruto de su trabajo. Aunque se refiera a "un hombre" (Adán), este concepto puede, por otro lado, tener un sentido colectivo (y en este caso sería mejor traducirlo en plural), que apunta hacia una realidad comunitaria:

> Vi también otro mal debajo del sol, pesando sobre los hombres: Dios concedió a un hombre riquezas, bienes y honra, sin que le falte nada de cuanto pueda desear; Dios, no obstante, no le concede disfrutarlos, porque un extraño las disfruta. Esto es vanidad y cruel sufrimiento (Ec 6,1-2).

En cuarto lugar, y considerando siempre que hay una correlación entre la realidad política y la realidad económica, no es posible dejar de tomar en cuenta lo que Cohélet dice sobre los dignatarios y príncipes:

> Hay un mal que vi debajo del sol, un descuido del cual es responsable el soberano: el ignorante ocupa altos puestos, en tanto los ricos viven en el rebajamiento. Vi esclavos a caballo y príncipes a pie como esclavos (Ec 10,5-6).

Muchas veces el gobernante llega al poder gracias a la influencia de los poderosos. No llega a ser extraño el hecho de que, en situaciones de este tipo, quien ejerce el poder lo hace de modo arbitrario. Los ricos pasan a ser dominados, aunque no dejen de ser ricos.

En síntesis: a través de una serie de reflexiones el predicador nos hace comprender la situación de virtual desesperanza de los trabajadores que se reunían en la asamblea. Con frecuencia, esto me hace pensar en lo que escucho cuando participo en reuniones de comunidades de base en América Latina: la voz de los oprimidos. A pesar de la situación de desesperación, ella acaba siendo similar a aquella de las comunidades de base contemporáneas —el predicador afirma que en medio del *absurdo* que predomina, Dios tiene la última palabra:

> Cuando se teman las subidas y se tenga temor de caminar. Cuando el almendro esté florido, se ponga pesada la langosta y se caiga la alcaparra. Porque el hombre se va a su morada de eternidad, y las

lloronas circulan ya por las calles. Se suelta el hilo de plata y se quiebra la lámpara de oro, y se estrella el cántaro en la fuente y se rompe la polea del pozo. Y vuelve el polvo a la tierra adonde antes estaba, y el espíritu retoma a Dios, porque él es quien lo dio (Ec 12,5-7) .

Esta correlación entre el texto del Eclesiastés y la experiencia de muchas comunidades de base, tiene un punto de unión: no obstante la gran distancia de tiempo entre lo que motivó la reflexión del Cohélet y la situación presente, las dos realidades evidencian el impacto del proceso de colonización: dominación y sumisión. El trabajador no es dueño del fruto de su trabajo. Y ese trabajo ayuda a enriquecer a otros que, a su vez, no parecen satisfacerse con lo que ganan. Viven en permanente inquietud. ¡Es un absurdo! A pesar de esto los pobres, con su sabiduría humilde, continúan afirmando su fe en Dios y en su reino.

1.5. El Nuevo Testamento: Buena Nueva para el trabajador

Pasaremos a ocuparnos ahora del testimonio que los evangelios sinópticos y las epístolas paulinas ofrecen respecto de nuestro tema.

En cuanto a los sinópticos, ha ganado fuerza en los últimos quince años la reflexión sobre el "movimiento de Jesús" [7]. A diferencia de los zelotas, esenios y del propio Juan Bautista, la irrupción de Jesús en la historia de su pueblo se revistió de rasgos específicos. Si los zelotas fueron revolucionarios nacionalistas y violentos, Jesús no afirmó el nacionalismo judío ni el primado de la acción violenta en la vida social. Si los esenios vivieron en comunidades aisladas, en el desierto, Jesús privilegió la acción en medio de los campesinos. Es verdad que él formó una comunidad, pero esa comunidad no se retiró del convivio social, como fue el caso de los esenios. Si hay una nota típica en el ministerio de Jesús, ésta se refiere a su carácter itinerante. No es por casualidad que su movimiento se conoció como "el camino". En vez de comenzar su predicación en el desierto, como hizo Juan Bautista, Jesús inició su ministerio en Galilea, entre los campesinos.

Es válido afirmar así que la gran mayoría de sus discípulos la constituían trabajadores: pescadores, campesinos y un publicano. Gente humilde, pobre, oprimida por la coalición de poder compuesta por el Sanedrín, por el Templo y por los maestros de la Torah, todos protegidos, a su vez, por la autoridad romana. Esta gente vio en Jesús "al mesías de los pobres". En palabras de Luise Schotroff y Werner Stegemann, si se quiere entender este movimiento en sus manifestaciones religiosas, es preciso penetrar en el significado nuclear de su esperanza, de su expectativa del reino de Dios. Algunos judíos pobres se presentan diciendo

[7] Cf., entre otros Luise Schotroff y Werner Stegemann, *Jesús de Nazareth: esperanza de los pobres*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981.

que las promesas de Dios se cumplirán y que la miseria —la calamidad de la pobreza— llega a su fin. No son una multitud de inválidos, enfermos y hambrientos, sino una comunidad de personas que ya vive y anticipa el gozo, la salud, el buen ánimo, la esperanza [8]. Se trata de una comunidad que comparte lo poco que posee: "El que tenga dos capas dé una al que no tiene, y quien tenga qué comer, haga lo mismo" (Lc 3,11).

Desde el punto de vista sociológico, el movimiento de Jesús es un movimiento de trabajadores pobres. Estos trabajadores, particularmente los de Galilea, eran oprimidos por lo que debían al Templo y por los tributos que tenían que pagar a las autoridades. Lo poco que obtenían mediante el trabajo penoso era dejado en el cofre de los señores de Jerusalén y del poder romano. Es en este medio que Jesús apareció anunciando una buena noticia (Evangelio): el momento propicio para el cambio estaba próximo. Las cosas se podrían transformar. Jesús afirmó, además de esto, que para Dios los pobres eran privilegiados (ellos "heredarán el reino", Lc 6,10). La carga impuesta por los señores del Sanedrín, los sacerdotes del Templo y los levitas no tenía razón de ser. Dios aceptaba a cualquier persona, sin hacer acepción entre ellas. El trabajador, cuya condición era considerada fuente de impureza, no tenía que someterse a costosos sacrificios de purificación para conquistar la aceptación de Dios.

Esta apertura de Dios a los campesinos y pescadores pobres de Galilea —dirigida inclusive a los cobradores de impuestos y a las prostitutas—, se manifiesta en la forma como Jesús mejoró la situación de estas personas. Cuando nos detenemos particularmente en la enseñanza de Jesús, podemos constatar que el mundo del trabajo es una fuente permanente de referencia para dar a conocer la revelación de Dios. Esto se torna aún más visible cuando consideramos la mayoría de las parábolas de Jesús: casi siempre ellas se refieren al mundo del trabajo rural o de los pescadores. Algunas, excepcionalmente, se refieren a la actividad comercial. Y la mayoría de ellas hablan sobre las condiciones de trabajo de los campesinos: ese es el caso de la parábola del sembrador, del grano de mostaza, de la cizaña y el trigo, o incluso de la perla de gran valor —todas ellas insertas en el famoso discurso parabólico del capítulo 13 del Evangelio de Mateo. Hay también referencias a otros aspectos de la condición de los trabajadores de su época: es el caso de la parábola de la red, entre otras. De cualquier manera siempre predomina, en la enseñanza de Jesús, la referencia al trabajo rural.

Esto significa que aquellas actividades que los poderosos del Sanedrín y del Templo consideraban inmundas, origen de impureza, son para Jesús ilustraciones de la "Buena Nueva" del reino que él vino a predicar a las mujeres y hombres oprimidos de su tiempo. Son esos los que pueden comprender la verdad de Dios:

[8] *Ibid.*, pág. 62.

Por aquel tiempo exclamó Jesús: «Yo te alabo, Padre, Señor del Cielo y de la tierra, porque has mantenido ocultas estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a la gente sencilla. Sí Padre, así te pareció bien» (Mt 11,25).

En la época en que fue pastor en Safenwil y en Leutwil, Karl Barth percibió esto con mucha claridad. De ahí su famosa serie de conferencias de 1918, en la cual llegó a declarar: "Jesús es el movimiento obrero" [9]. Residen en el trabajo alienado, en la condición del trabajador que sufre injusticias y explotación, elementos que lo preparan para comprender la acción de Dios en el mundo. Los oprimidos, por lo tanto, pueden percibir mejor que otros la justicia del Reino, que es *tsedaká* —concepto vétero testamentario (cf. Sal 82, entre muchos pasajes) según el cual el juicio de Dios se da de abajo para arriba. No se trata de una justicia neutra. Por esta razón, los que sufren injusticia pueden comprender mejor esta justicia divina. Captan la gran revelación de Dios.

1.6. El trabajo en los escritos paulinos

Ocupémonos ahora de las epístolas paulinas, en la conclusión de este trabajo en el cual tratamos de presentar algunas tesis de modo muy resumido. Dos cosas deben ser subrayadas. La primera es que Pablo, de acuerdo con la formación que recibió en la escuela de Hillel y Gamaliel para tornarse fariseo, aprendió a trabajar con sus propias manos. Este era un rasgo característico del grupo de los fariseos, por medio del cual ellos procuraban ganar notoriedad en cuanto grupo de personas que componía la constelación de poder del templo de Jerusalén. Los fariseos indicaban de esta manera que no querían apropiarse del excedente producido por los trabajadores. Al aprender un oficio manual, el fariseo, por lo menos en principio, se consideraba solidario con los trabajadores de Israel. Esta era una, entre muchas razones, para que el pueblo simpatizase más con los fariseos que con los pedantes e intelectuales saduceos, quienes vivían gracias a la riqueza resultante de la plusvalía de los pobres.

En la época de los primeros viajes misioneros de Pablo, la expectativa de la *parousia* era muy grande y había quienes pensaban que el regreso del Señor era inminente. Por esta razón dejaban de trabajar, tornándose así un peso para otros miembros de la comunidad que continuaban realizando sus tareas. Pablo fue muy claro al amonestarlos:

Además, cuando estábamos con ustedes les dimos esta regla: si alguien no quiere trabajar, que no coma (2Tes 3,10).

[9] Helmut Gollwitzer. *Regno di Dio e socialismo: la critica di Karl Barth,* Ed. Claudiana, Torino, 1975, pág. 7, que añade: "donde está en curso el Reino de Dios, igualmente, el socialismo. Y donde está en curso el socialismo, ahí también está en curso el Reino de Dios" (pág. 8).

Se trata evidentemente de un texto dirigido a aquellos que, con el pretexto de la necesidad de estar vigilantes y prontos para recibir al Señor, no estaban dispuestos a trabajar. No se trata de un texto dirigido a aquellos cuyas limitaciones los incapacitaban para el trabajo. Esta insistencia de Pablo en sobrevivir mediante el trabajo, enfatizando su valor, aparece igualmente en un texto de Efesios (el cual, aunque posiblemente no sea de su autoría, por lo menos fue influenciado claramente por él), en el que el apóstol se expresa tajantemente:

> Que el que robaba, ya no robe, sino que se fatigue trabajando con sus manos en algo útil y tenga algo que compartir con los necesitados (Ef 4,28).

Pero el problema más complejo se presenta cuando consideramos las estructuras de producción vigentes en el medio social en que surgieron las primeras comunidades cristianas. Se trataba de una formación social dominada por el patriarcalismo y por la esclavitud. La combinación de estos dos elementos constituía la base de la producción: por un lado, el patriarca de la familia era dueño de las tierras y decidía lo que podía o no ser hecho en ellas; y recurría, por otro lado, a esclavos para ese fin. Algunos esclavos trabajaban en la tierra o en las minas. Otros eran empleados en tareas caseras.

Es en esta sociedad que el cristianismo, como movimiento para el cual las grandes diferencias sociales estaban superadas, irrumpió. San Pablo expresó esto del siguiente modo:

> Todos ustedes, al ser bautizados en Cristo, se revistieron de Cristo. Ya no hay diferencia entre quien es judío y quien griego, entre quien es esclavo y quien hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer. Pues todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús (Gál 3,27-28).

Esto explica el hecho de que los esclavos hayan invadido las *ekklesías* cristianas. En las asambleas del grupo del camino, mayoritariamente de origen urbano, participaban personas cuya condición social era la de esclavo. Por el bautismo, simbólicamente, todos eran iguales en Cristo. Y en la celebración de la eucaristía —más de una vez de forma simbólica— se destruían las estructuras de opresión, como continúa ocurriendo hasta hoy cuando celebramos los sacramentos.

El problema surgía en el momento de pasar de lo simbólico a lo concreto. De vuelta a lo cotidiano —después de realizado el bautismo y celebrada la eucaristía—, los creyentes en Cristo no escapaban a la observación de que las divisiones sociales permanecían. El esclavo continuaba esclavo. El amo continuaba dominando al siervo. Este fue el problema con que Pablo se enfrentó en su Epístola a Filemón. Cristiano de Laodicea, en cuya casa se reunía una *ekklesía,* Filemón era el Señor

de Onésimo, que por los caminos de la vida se encontró con Pablo durante su prisión romana. El dilema de Pablo debe haber sido grande: ¿qué hacer? ¿Preservar a Onésimo y, de este modo, consumar su liberación? ¿Devolverlo a Filemón? En este caso —como efectivamente aconteció—, ¿por cuál vía, de qué manera? El problema era muy serio. Y continúa siendo serio hoy. Podemos formularlo del siguiente modo: ¿la eficacia del cristianismo es histórica o apenas simbólica? ¿El cristianismo resuelve los problemas únicamente en el nivel litúrgico, o promueve efectivamente transformaciones materiales en la sociedad y en la historia?

Pablo fue muy sutil en su empeño por solucionar el problema. A ejemplo de muchas otras de sus cartas, aplicó el método de la escuela rabínica (que seguramente aprendió de Gamaliel) que consiste en afirmar, inicialmente, los contenidos de la conciencia que parecen indiscutibles, pero que enseguida opera un salto cualitativo al elevar el argumento y situarlo en un plano diferente, interpelando así profundamente la conciencia del otro. Es así como Pablo se dirige a Filemón:

> Por eso, aunque tengo en Cristo la plena libertad para ordenarte lo que tendrías que hacer, te lo ruego más bien por amor. El que te habla es Pablo, el viejo Pablo, y lo que es más importante, ahora preso de Cristo Jesús. Y la petición es para mi hijo Onésimo, a quien transmití la vida mientras estaba preso.
> Ese Onésimo por un tiempo no te fue útil, mas ahora, te va a ser muy útil, como lo fue conmigo. Te lo devuelvo, y en su persona recibe mi propio corazón. Hubiera deseado retenerlo a mi lado para que me sirviera en tu lugar mientras estoy preso por el Evangelio. Sin embargo, no quise guardarlo sin tu acuerdo, ni imponerte una buena obra sin dejar que la hagas libremente.
>
> A lo mejor Onésimo te fue quitado por un momento para que lo ganes para la eternidad. Ya no será esclavo, pues pasó a ser un hermano muy querido; lo es para mí en forma singular y lo será para ti mucho más todavía (Flm 8-16).

La conciencia general predominante en aquella época (lo que hoy llamaríamos "sentido común"), era la de que Onésimo no había dejado de ser esclavo de Filemón. Y es en esta condición que Pablo lo envía de vuelta a su Señor. Pero al escribir a Filemón, Pablo lo desafía a recibir a Onésimo *como hermano*. Esto es: reconociendo concreta e históricamente el valor de la obra liberadora de Jesús, aquél al que los cristianos llaman *Kyrios* (Señor). Ese es el momento de pasar de lo simbólico a lo histórico. Ese reconocimiento —en circunstancias históricas diferentes— ayudó a los que lucharon contra el sistema esclavista en los siglos XVIII y XIX. El cristianismo —que entiende que en la condición del trabajador hay elementos a partir de los cuales se puede comprender la obra de Dios en la historia— tiene necesariamente que luchar en favor de la liberación de los trabajadores de todo lo que los

oprime y los aliena. Como se hizo en el siglo primero, se debe continuar haciendo en el siglo XX y en el futuro.

2. Transformación social y humanización del trabajo

¿Es posible al teólogo identificar orientaciones capaces de guiar a las comunidades cristianas que él pretende servir? Estamos convencidos de que la respuesta es afirmativa. En cuanto a esto, lo que importa primeramente en el testimonio de los autores bíblicos no es una reflexión abstracta, general, sobre el trabajo, sino la condición concreta, histórica, de los trabajadores. *Estos últimos viven en el contexto de formaciones sociales determinadas.* De acuerdo con el testimonio bíblico, ellas fueron favorables a los trabajadores (cuando la estructura de la producción estaba articulada en torno al eje familia/clan), pero también se revistieron de características que hoy llamaríamos deshumanizantes, alienantes: ese fue el caso de la condición de los campesinos y artesanos sobre los cuales pesó la obligación del tributo, impuesta por la autoridad política o religiosa (o por las dos simultáneamente). Se trataba de una situación inaceptable de injusticia.

Es posible constatar, en segundo lugar, que el trabajo de cualquier hombre o mujer es un acto de participación en el proceso divino de la creación. Por eso podemos considerarnos, por medio de nuestro trabajo, "cooperadores de Dios" (2Cor 6,1). En este sentido, la condición del trabajo no está distante del Evangelio. En especial cuando el campesino o el obrero, mujer u hombre, están bajo la opresión de aquellos poderes que crean injusticia, poderes que, como ocurre en nuestros días, no están dispuestos a interrumpir su acumulación de riquezas y dominio, emprendida con base en la apropiación del excedente producido por el trabajador que cuenta solamente con su fuerza e inteligencia.

En tercer lugar, así como hubo en el antiguo Israel, durante el período de penetración en Canaán bajo el liderazgo de los jueces, la propuesta de una sociedad diferente, orientada hacia la condición igualitaria de hombres y mujeres con base en el trabajo, igual volvió a ocurrir al cristianismo primitivo. Esta vez en la forma del anuncio, por parte de Jesús, del Reino de Dios: la unidad con Cristo a través del bautismo, según San Pablo, la necesidad de eliminar de las barreras entre amos y esclavos, hombres y mujeres, gente del Norte y gente del Sur; entre los que disfrutan de los beneficios obtenidos por el mundo desarrollado y aquellos (que viven en el subdesarrollo) a través de los cuales esos beneficios son alcanzados. Esa necesidad exige que su formulación se dé en términos que traspasen el discurso y los actos simbólicos. La cuestión es de *praxis transformadora.* Dicho de otro modo: se trata de la *revolución social.* En este punto —a ejemplo de lo que ocurrió con los cristianos del primer siglo—, la cuestión más urgente dirigida a las comunidades cristianas de este final de siglo es

ésta: *¿cómo hacer?* ¿Cómo ser "fermento en la masa", "sal de la tierra", "luz del mundo"?

Finalmente: consideramos inoportunas las discusiones sobre si debemos comenzar por lo personal o por lo social. La conversión humana y el cambio social no son opciones. Caminan juntas. ¿De qué vale cambiar el mundo, si el egoísmo de cada uno permanece? Por otro lado: ¿de qué vale ser piadosos si participamos en la injusticia de las estructuras de este mundo? En palabras del Santiago:

> Pues bien, ahora les toca a los ricos. Lloren y laméntense por las desgracias que les vienen encima. Sus reservas se han podrido y sus vestidos están comidos por la polilla. De repente se oxidaron su oro y su plata; el óxido se transforma en acusador ante Dios, y llega a ser fuego que a ustedes les quema las carnes. ¿Cómo pudieron hacer reservas en los últimos tiempos?
> Unos trabajadores vinieron a cosechar sus campos y ustedes no les pagaron ¡pero su jornal clama al Cielo! Las quejas de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los Ejércitos. Ustedes no buscaron más que lujo y placer en este mundo, y lo pasaron bien mientras otros eran asesinados.
> Ustedes mataron al inocente; era fácil condenarlo, puesto que no se podía defender (Stgo 5,1-6).

En consecuencia, quien quiere ser fiel al nombre del Señor Jesucristo no puede permanecer en la inactividad. El llamado es dirigido tanto a la conversión personal como a la participación en la transformación social destinada a crear condiciones de trabajo más humanas, más dignas, más justas. Para que el Reino avance no sólo en el plano simbólico, sino sobre todo en la historia y a través de ella.

Capítulo VII

Apéndice: la discusión sobre la economía en las Iglesias en el siglo XX

La economía trata de la producción, consumo y distribución de los bienes materiales. La Segunda Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias (Evanston, 1954), resumiendo la conciencia ecuménica sobre las cuestiones sociales y económicas hasta aquella época, afirmó:

> La Iglesia se preocupa de la vida económica porque Dios se preocupa de los seres humanos que trabajan para producir bienes y servicios, que se sirven de ellos y para quien el mundo de los negocios existe [1].

El proceso por el cual el movimiento ecuménico desarrolló su discusión en cuestiones de economía, puede ser dividido en cuatro períodos. El *primero* comenzó durante la segunda década de este siglo y llegó hasta 1933. El *segundo* se desarrolló entre 1933 y 1960, cuando el concepto de "sociedad responsable" asumió un papel preponderante como criterio en la valoración de los problemas económicos, especialmente de los problemas relacionados con el crecimiento económico y el comercio internacional. El *tercero* se sitúa entre 1960 y 1975, cuando predomina el concepto "desarrollo humano". El *cuarto* se inició a mediados de la década de los setenta, y en él se pueden encontrar dos criterios diferentes: por un lado, la "viabilidad", que expresa una preocupación responsable por la naturaleza y por los recursos humanos; y por el otro lado, la lucha contra la pobreza, manifestada en la búsqueda de la "solidaridad para con los pobres".

Es claro que esta periodización, como cualquier otra, padece de cierta arbitrariedad. Esto quiere decir que los elementos de un período estaban presentes en el anterior, o perdurarán durante el siguiente, y

[1] W. A. Visser't Hooft ed., *The Evanston Report*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1955, pág. 112.

que lo que se tornó dominante en una determinada fase fue, muchas veces, el resultado de tendencias que anteriormente venían siendo procesadas. No obstante, la periodización aquí propuesta tiene su utilidad ya que favorece una visión comprensiva de la evolución de la discusión sobre cuestiones económicas en el movimiento ecuménico.

1. Conciencia de la cuestión económica

Durante el *primer período (1910-1933),* las Iglesias manifestaron una gradual toma de conciencia sobre la importancia de las cuestiones socio-económicas para la ética social. Es preciso anotar que, por un lado, la Iglesia Católica Romana, desde la última década del siglo XIX, comenzó a desarrollar su doctrina social. La *Rerum Novarum* (1891) de León XIII puede ser considerada como el punto de partida para este proceso, donde el concepto de "bien común" tiene un papel clave. En 1931, la encíclica de Pío XI, *Quadragesimo Anno,* actualizó este concepto en el contexto del surgimiento del fascismo. Por otro lado, elementos del medio protestante conservador abordaron la vida económica en una perspectiva dominada por una distinción rígida entre lo espiritual y lo mundano, entre lo eterno y lo temporal. La fundamentación de este abordaje fue suministrada por la comprensión escolástica tradicional de la teología de los dos reinos de Martín Lutero. Al mismo tiempo, de modo general entre los Reformados, fue clara la influencia del "evangelio social" en Norteamérica y del "socialismo religioso" en Europa Occidental y Central.

Fue durante este período, cuando la preocupación por la paz y por el internacionalismo se tornó una prioridad para las Iglesias, que éstas tomaron conciencia de cuánto están interrelacionados los problemas que la ética social tiene que enfrentar. Esta conciencia orientó muchas discusiones y reflexiones del recién nacido y creciente movimiento "Vida y Acción", en el que el Arzobispo Nathan Söderblom ejerció cierto liderazgo. La Primera Conferencia del movimiento se realizó en Estocolmo (1925), pero los preparativos para un evento de esta naturaleza ya estaban encaminados desde 1920. El Arzobispo Germano de Thyatira y el Reverendo George Bell, primero Decano de Cantuaria y más tarde Obispo de Chichester, también fueron figuras importantes en el movimiento. Esto indica, por otra parte, que algunas de las familias confesionales más importantes del cristianismo ya estaban involucradas en este tipo de discusión ecuménica.

La Conferencia de Estocolmo fue un intento impresionante de crear una base común para el debate acerca de la ética social entre cristianos provenientes de diversas Iglesias. Aunque no estuvo restringida a los círculos protestantes, la Conferencia hizo un esfuerzo significativo por superar el énfasis exagerado sobre el individualismo que predominaba entonces en los medios protestantes. En Estocolmo se mostró que no se

debe partir para la actividad industrial motivado apenas por el lucro personal, sino también por el propósito de proveer beneficios para la comunidad como un todo. En cuanto a la propiedad, se entendió que la persona humana es administradora al servicio de Dios, cuya voluntad se dirige a toda la humanidad. Por eso, la propiedad privada no puede ser más importante que la sociedad; los intereses particulares deben estar subordinados a metas sociales.

2. Grandes desafíos

El *segundo período (1934-1960)* fue, de hecho, un momento muy creativo en la historia del movimiento ecuménico. Las Iglesias fueron obligadas a enfrentar desafíos enormes: el surgimiento del socialismo nacional en Alemania, la consolidación del estalinismo en la Unión Soviética, las consecuencias de la "gran depresión" (1929-1933), el peso creciente de los estados autoritarios y totalitarios, la guerra de 1935-1945, el período de posguerra, la guerra fría entre los estados capitalistas y socialistas, el nacimiento y desarrollo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la puesta en práctica de los acuerdos de Bretton Woods sobre el orden económico mundial en la época de posguerra (que están en las raíces de las actuales tendencias de la internacionalización del capital y del trabajo), la emergencia de nuevas naciones independientes, el desarrollo del grupo de las "naciones no alineadas", el inicio del período de coexistencia pacífica, las revoluciones china y cubana, etc.

La vida de las Iglesias estuvo marcada por estos conflictos. La *Confessing Church* en Alemania, testimonió la confrontación con el Estado autoritario y con la arbitrariedad del nazismo. La Confesión de Barmen fue publicada en 1934. En 1937, se realizó la Segunda Conferencia Ecuménica del movimiento "Vida y Acción" (Oxford) sobre el tema "Iglesia, Comunidad y Estado". La guerra marcó una ruptura en el proceso de creación del Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Después de la guerra, vino el difícil proceso de reconciliación. La Primera Asamblea General del CMI se realizó en Amsterdam y la Segunda en Evanston (1954). Al final de este período, el Papa Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II de la Iglesia Católica Romana, que marcó el inicio de la participación oficial del Vaticano en el movimiento ecuménico. ¡Raramente se pueden acumular en un período tan corto, de un cuarto de siglo, tantos acontecimientos llenos de grandes consecuencias para el desarrollo de la historia humana!

Tres grandes personajes influenciaron este período. J. H. Oldham es el primero. Después de prestar un servicio como el primer Secretario del Consejo Misionero Internacional, él se volvió el gran organizador de la Conferencia de Oxford del movimiento "Vida y Acción". Fue un gran mentor ecuménico, proponiendo, entre otras cosas, el concepto de

"sociedad responsable", no como un modelo o sistema social alternativo, sino como criterio para decisiones al nivel de la ética social. El segundo personaje fue W. A. Visser't Hooft que, después de ser secretario ejecutivo de la Alianza Mundial de la YMCA y Secretario General de la Federación Mundial de los Estudiantes Cristianos, fue nombrado Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias (en su período de formación) y fue confirmado en esta posición por la Primera Asamblea General del CMI. El continuó en esta posición hasta su jubilación en 1966. Visser't Hooft, teólogo y ético de lo social, supo combinar una mente atenta e inteligente, siempre interesada en los problemas socio-económicos y políticos del mundo, con una pasión por la *Una Sancta*. Su influencia fue notoria durante todo este período. El tercer personaje fue Paul Abrecht, que lideró el trabajo del grupo Iglesia y Sociedad en el CMI. Formado en teología y economía, Abrecht introdujo en la pauta ecuménica cuestiones relacionadas con las sociedades de los países en desarrollo. Se volvió un decisivo pensador en las reflexiones sobre el crecimiento y desarrollo económicos. Una de sus grandes contribuciones fue la implementación de un abordaje contextual y multidisciplinar de los problemas relativos a Iglesia y Sociedad.

Durante este período se precisó la noción de la "sociedad responsable" (ver abajo). Después de la Segunda Asamblea General del CMI, fue lanzado un estudio ecuménico internacional sobre "La responsabilidad común en áreas de cambio social rápido", que culminó en la Conferencia que se realizó en Tesalónica, Grecia [2]. Fue a través de este proceso de estudio que el movimiento ecuménico asumió un enfoque realmente universal y pluralista (en el sentido cultural y político de la palabra) en la discusión de los asuntos socio-económicos y políticos. Se aprendieron dos lecciones principales. Por un lado, se percibió que la ética social ecuménica, a pesar de su carácter supranacional, había abordado los problemas económicos y políticos, en casi todos los casos, con una perspectiva bastante estrecha. Había llegado la hora de introducir las preocupaciones de Iglesias y de cristianos de otras partes del mundo, y no sólo de Occidente. Se inició un diálogo más englobante, involucrando otras culturas y, también, a cristianos con no-cristianos.

Por otro lado, la tendencia, que predominó hasta la Segunda Asamblea General del CMI, de ver el mundo dividido en dos campos opuestos (el Occidente liberal-capitalista y el Oriente marxista-socialista), empezó a ser cuestionada. El estudio sobre el cambio social rápido demostró que era necesario alargar la visión. Consecuentemente, cada vez más problemas que tenían que ver con las relaciones Norte-Sur fueron introducidos en las discusiones ecuménicas. Esto fue muy importante en relación a las cuestiones económicas: más que nunca, el movimiento

[2] 1959. Cf. el informe final de aquella Conferencia: *Dilemmas and Opportunities. Christian Action in Rapid Social Change*. Geneva: Dept. on Church and Society. Division of Studies, WCC, 1959.

ecuménico prestó atención a las migraciones (domésticas e internacionales), al crecimiento económico, a los patrones de consumo, a la cooperación desarrollista, a la pobreza mundial, a las relaciones comerciales, etc. La llave de análisis que presidió sobre todo esto fue el valor de la justicia social y sus implicaciones prácticas. Luego se volvió evidente que no puede haber crecimiento económico y desarrollo sin transformaciones estructurales que apunten a la justicia social y a la democracia. Si el primer período se caracterizó por un cierto idealismo, este segundo período exigió de las Iglesias y de los cristianos un mayor realismo:

> Es imposible prever un modelo ideal de desarrollo económico sin problemas serios. Algún precio en términos de sacrificio y miseria humanos es inevitable. Muchas veces, será necesario establecer metas de corto plazo y medidas menos nocivas. Los cristianos tienen que aceptar las realidades duras de la vida económica y estar prontos para tomar las decisiones necesarias y correr los riesgos inevitables [3].

Este realismo, dada la composición del CMI en la época, donde la mayoría de las Iglesias-miembros pertenecían al mundo occidental, y a pesar del abordaje más englobante indicado arriba, fue marcado por una perspectiva dominante aún muy occidental.

3. Grandes cambios

El *tercer período (1960-1975)* fue un momento de grandes cambios, y no solamente para las Iglesias; cambios semejantes también ocurrieron al nivel de las relaciones internacionales. Algunas tendencias, que ya habían emergido en el anterior período, se consolidaron en las décadas de los sesenta y setenta, como fue el impacto en la arena internacional de las nuevas naciones independientes de Africa, de Asia y del Pacífico. A la coexistencia pacífica, siguió la "détente", y, a pesar de algunas situaciones muy difíciles [4], este nuevo camino consiguió sobrevivir hasta el fin de la década de los setenta. La Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (UNCTAD) fue creada, y en este foro se pudieron discutir muchos problemas del llamado "Tercer Mundo". La distancia entre los países ricos e industrializados del Norte y el productor pobre de las materias primas o de los bienes semimanufacturados del Sur, continuó aumentando.

Un problema central fue: ¿qué tipo de desarrollo? ¿Qué tipo de orden económico internacional será capaz de desencadenar el desarrollo tan necesario en el Sur? Las Iglesias se volvieron partícipes importantes

[3] *Ibid.*, pág. 89.
[4] Por ejemplo, la crisis de los misiles cubanos, 1962; la Guerra de Vietnam, 1965-1975; el conflicto en el Medio Oriente, 1967, 1973, etc.

en este debate. La Iglesia Católica Romana, al final del Concilio Vaticano II (1965), aprobó la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes,* sobre la presencia de la Iglesia en el mundo de hoy. En 1966, el CMI convocó una Conferencia Mundial sobre Iglesia y Sociedad con el tema: "Cristianos en las Revoluciones Técnica y Social de nuestro Tiempo" (Ginebra). En marzo de 1967, el Papa Pablo VI publicó la encíclica *Populorum Progressio,* en la que afirma que "el desarrollo es el nuevo nombre de la paz". En 1968, en Beirut, se organizó la Conferencia de Cooperación Mundial para el Desarrollo, organizada conjuntamente por el CMI y por el Vaticano. En ese mismo año, la Tercera Asamblea de Todos los Cristianos por la Paz de la Conferencia Cristiana de la Paz, realizada en Praga, prestó considerable atención a los desafíos del mundo económico al testimonio cristiano. Todavía en 1968, en la Cuarta Asamblea General del CMI (Upsala, Suecia), el "desarrollo humano" se tornó una cuestión importante y, desde entonces, una preocupación prioritaria para el movimiento ecuménico durante los años subsiguientes. El Comité Exploratorio de la Sociedad, Desarrollo y Paz (SODEPAX), una organización de la Comisión Pontificia *Iustitia et Pax,* del Vaticano y del CMI, fue formado; una evidencia más de la importancia de cuestiones como el desarrollo, la paz y los derechos humanos para el movimiento ecuménico. Esta iniciativa conjunta sobrevivió hasta 1980.

El debate giró en torno a la cuestión del tipo de crecimiento económico y la calidad de vida, avalados por el criterio: ¿qué significa ser humano? En una consulta sobre Asistencia Ecuménica a Proyectos Desarrollistas, realizada en Montreux, Suiza (1970), sucedieron dos cosas importantes. La primera fue, siguiendo la concepción de Samuel Parmar (un economista hindú, que había sido profesor en el Instituto Ecuménico de Bossey, y que después fue Moderador de la Comisión Iglesia y Sociedad), que se entendió el desarrollo humano como un proceso por el cual personas y sociedades llegan a realizar el potencial pleno de la vida humana en el contexto de la justicia social, con énfasis en la autoconfianza y la autonomía; asimismo, se vio el crecimiento económico como uno de los medios para llevar este proceso hacia adelante. Esto es, tres elementos principales caracterizan el desarrollo humano: la justicia social, la autoconfianza y el crecimiento económico. Es la concepción que refleja el pensamiento dominante de los economistas y de los cientistas sociales del Tercer Mundo[5].

La segunda cosa que aconteció en Montreux, tomando en consideración la discusión sobre la cooperación internacional a nivel de la ONU, fue una propuesta a las Iglesias de crear un fondo ecuménico para el desarrollo mediante una tasa (2% del presupuesto anual de las Iglesias). La mayor parte del fondo debía ser destinado al apoyo y asistencia a los grupos involucrados en la acción para el desarrollo. Los recursos también podían ser usados como "dinero semilla" para lanzar

[5] Cf. Pamela Gruber, ed.: *Fetters of Injustice,* Geneva: WCC, 1970.

programas de desarrollo donde eso fuera necesario. Otra finalidad de los recursos sería la de apoyar actividades educacionales en el área del desarrollo, pretendiendo la creación de una conciencia en la opinión pública acerca de la necesidad del desarrollo y la solidaridad. Para la administración de este fondo y los programas relacionados con él, se creó la Comisión para la Participación de las Iglesias en el Desarrollo (CCPD). Otros elementos del CMI (Iglesia y Sociedad, Ayuda Inter-Eclesial, Comisión Cristiana Médica, SODEPAX, como también, más tarde, la subunidad sobre Mujeres) participaron igualmente en el debate sobre el desarrollo.

Iglesia y Sociedad comenzó un nuevo programa sobre "Ciencia, Fe y el Futuro del Hombre" que, en el período entre 1970 y 1974, dio prioridad a la reflexión sobre la relación entre el crecimiento económico y la calidad de la vida. En aquella misma época, el Club de Roma publicó su informe *Los límites del crecimiento* [6] donde, considerando que los recursos físicos existentes en el planeta son limitados y que éstos determinan los límites del crecimiento, afirmó que es necesario optar por una autoimposición de la limitación del crecimiento.

Este programa dio un nuevo ímpetu a la discusión sobre la tecnología, basada en la ciencia, y el futuro de la humanidad. Si la reflexión en torno al desarrollo enfatiza la justicia social como una prioridad de las más altas, el debate motivado por Iglesia y Sociedad subrayó la importancia de la sustentabilidad. Consecuentemente, la ética social tendría que tratar los dos elementos. Esta conciencia se tornó particularmente clara en la conferencia organizada por la Subunidad para Iglesia y Sociedad en Bucarest (1974) sobre el tema: "Ciencia y tecnología para el desarrollo humano. El futuro ambiguo y la esperanza cristiana" [7], como también en el informe presentado por la CCPD a la Reunión del Comité Central del CMI -Berlín, 1974, y aprobado por el mismo comité bajo el título *Amenazas a la sobrevivencia* [8].

Otro elemento fue también introducido en la discusión: la experiencia adquirida por algunas Iglesias a través de su participación en la acción desarrollista, creó en ellas la conciencia de que las decisiones en este campo, para ser eficaces, requieren el ejercicio de la participación del pueblo. Las cuestiones del desarrollo, al igual que las orientaciones sobre el futuro de la humanidad, no podían quedar en las manos de los poderosos y de los especialistas. El Secretario General del CMI, el Doctor Philip A. Potter, dejó muy claro este punto en su informe a la Quinta Asamblea General del CMI [9].

[6] Donella H. Meadows, Denis L. Meadows, Jorgen, Randeres & William W. Behrens III, *The Limits of Growth,* New York: signet, 1972.
[7] Cf. *Anticipation,* No. 19, Ginebra, 1974.
[8] Cf. *Study Encounter,* vol. X, No. 4, 1974.
[9] Nairobi, 1975. Cf. David M. Paton, ed., *Breaking Barriers, Nairobi 1975. The Official Report of the 5th. Assembly of the World Council of Churches, Nairobi,* 23 november-10 december 1975. London/Gran Rapids: SPCK/Wm. B. Eerdmans, 1976.

La conciencia predominante, tanto en la comunidad internacional como en el movimiento ecuménico, a mediados de la década de los setenta, fue que los obstáculos para la erradicación de la pobreza y la transformación económica y social de las estructuras mundiales, significaban un problema más serio de lo previsto hasta aquel momento. El "desarrollo humano", al igual que la "economía humana", fueron difíciles de ejecutarse. Luego, nadie se sorprendió al tornarse claro que el consenso acerca de la orientación de las Iglesias en relación a la cuestión económica, era casi imposible. No obstante, en la Quinta Asamblea General del CMI se apuntó la necesidad de llevar adelante la reflexión sobre una "sociedad justa, participativa y viable" [10].

El debate en torno al "nuevo orden económico internacional", introducido por las naciones no-alineadas en la Sesión Especial de la Asamblea General de la ONU, en 1974, fue una oportunidad para la manifestación de la gran resistencia existente dentro de ciertos círculos poderosos a las propuestas de transformación estructural de los países en vías de desarrollo. El optimismo del final de la década de los cincuenta y sesenta, en relación a la posible transformación de la situación económica mundial, tendientes a lograr mejores patrones de crecimiento a nivel mundial, empezó a desaparecer. El desarrollo de los países africanos, asiáticos, latinoamericanos y del Pacífico, no estaba siendo alcanzado. En muchos casos, el crecimiento económico existía, pero sobre la base de una dependencia aumentada y de un precio social alto, pagado por los sectores más pobres de la población. Consecuentemente, el pesimismo comenzó a prevalecer. El informe de la Comisión Independiente para Cuestiones de Desarrollo Internacional, presidida por Willy Brandt, publicado algunos años más tarde, es un ejemplo de esta actitud [11].

El proceso de la internacionalización del capital y del trabajo, que encuentra su expresión más clara en la expansión de las actividades de las corporaciones transnacionales y en la concentración de la toma de decisiones, exigió un análisis más cauteloso de la situación económica del mundo. El nuevo dinamismo mostrado por las nuevas tecnologías, especialmente en la industria de la informática, empezó a crear una nueva situación exigiendo una atención especial a los desarrollos tecnológicos. La ingeniería bio-genética incentivó nuevas preocupaciones con la producción de alimentos y de energía. Finalmente, aunque no es el factor menos importante, la inestabilidad financiera introducida en el inicio de la década de los setenta se profundizó, llegando a consecuencias muy complejas evidenciadas por la deuda externa de países, sean desarrollados o en vías de desarrollo. La crisis de la Bolsa de octubre de 1987, fue una clara manifestación de esta situación.

[10] JPSS. 4th. Period 1976.
[11] Cf. *North-South: A Programme For Survival*. London/Sidney: Pen Books, 1980.

4. Diversas perspectivas de abordaje

Todas estas situaciones desafiaron a las Iglesias y al movimiento ecuménico a abordar los desafíos de la vida económica dentro de diversas perspectivas.

a) En primer lugar, la Subunidad de Iglesia y Sociedad del CMI dedicó espacio considerable a la reflexión sobre "Fe, ciencia y futuro", tema de la conferencia realizada en el Massachussets Institute of Technology (MIT, julio de 1979), y que fue un acontecimiento decisivo en este proceso [12]. Por medio de este encuentro se conquistó una nueva conciencia, entre los participantes en el debate ecuménico, de la necesidad de una convergencia entre la ciencia y la teología, la tecnología y la espiritualidad. Bajo el impacto de una tecnología basada en la ciencia, el mundo estaba planteando, para las Iglesias y para los cristianos, nuevos desafíos y de una naturaleza altamente controvertida.

La Conferencia del MIT no tenía condiciones para resolver muchos de estos problemas, pero ayudó a enfocarlos, discerniendo, al mismo tiempo, sea la promesa, sea la amenaza de la evolución de la ciencia y de la tecnología para la sociedad humana. Un punto muy importante fue que la conferencia subrayó la ligazón inquebrantable entre sostenimiento, justicia social y participación. Se dijo:

> ...argumentamos fuertemente por la necesidad de ver la lucha por una sociedad justa, participativa y viable, en términos coherentes que no nos permiten desmembrar estos conceptos y este objetivo en la línea, por ejemplo, de justicia para el Tercer Mundo, participación para el Segundo Mundo y viabilidad para el Primer Mundo. Nosotros, de la raza humana, somos todos miembros unos de los otros. Debemos, juntos, luchar para extender la participación, desarrollar el sostenimiento y dejar la "justicia correr como agua y la rectitud como fuente perenne" (Amós 5, 24) [13].

A través de estas palabras se precisó el sentido del abordaje ecuménico de la Conferencia del MIT.

b) Iglesias y comunidades cristianas en muchos lugares de la *oikoumene* ya habían comenzado a preocuparse por el papel en la vida económica contemporánea de las compañías transnacionales. Bajo la responsabilidad de la CCPD, un programa de estudios sobre Iglesias y compañías transnacionales fue iniciado en 1977, siguiendo orientaciones dadas por la Quinta Asamblea General del CMI y la Reunión del Comité Central (Ginebra 1976). Se puso atención a la necesidad de un enfoque

[12] Cf. Roger Shinn, ed., *Faith and Science in an Unjust World, vol. I: Plenary Presentations.* Geneva: WCC, 1980. Paul Abrecht, ed. *Faith and Science in an Unjust World, Vol II: Reports and Recommendations.* Geneva: WCC, 1980.
[13] Cf. *Op. Cit.,* Vol II, pág. 133.

integral a la cuestión de la transnacionalidad de los negocios como un fenómeno único, al poder de las compañías transnacionales y a su responsabilidad social, al uso de la tecnología y sus efectos sobre el empleo y el trabajo, a la necesidad de construir un poder como contra-balance y a la responsabilidad de las Iglesias. Dos consultas fueron organizadas (Ginebra 1977 y Bad-Bou 1981). Un informe fue presentado a la Reunión del Comité Central del CMI en Ginebra (1982), donde se dice:

> Teorías económicas contemporáneas insisten en que la economía no se debe ocupar de valores humanos como la justicia y la libertad. Cuando hablan de libertad, se refieren apenas a la "libertad de elección" en el mercado. Mas las Iglesias, preocupándose de la realidad del Reino de Dios, son llamadas a introducir en la historia aquellas señales que indican que el pecado humano no puede prevalecer... Rechazando la visión que reduce las sociedades humanas futuras al mercado mundial, las Iglesias tienen que insistir en que la justicia prevalezca en la vida humana [14].

c) Como resultado de la importancia creciente de las cuestiones económicas, sea a nivel nacional, sea para el debate entre las Iglesias, fue formado, en 1979, el Grupo de Asesoría para Asuntos Económicos dentro de los cuadros del CCPD. El punto de partida fue una consulta convocada por la Subunidad de Iglesia y Sociedad y por la CCPD sobre el tema: "Economía política, ética y teología: algunos desafíos contemporáneos" (Zurich, junio de 1978). En aquel encuentro se enfatizó la necesidad de formular un "nuevo paradigma en la economía política", el cual fue esbozado en forma de tres proposiciones: 1. la necesidad de reinstaurar en el pensamiento y en la praxis económicos, las dimensiones de historia y espacio; 2. la necesidad de tenerse una visión integradora en la economía, lo que significa que la investigación en este campo tiene que ser interdisciplinaria; 3. la necesidad de que la economía se torne cada vez más una economía política, donde los juicios de valor tienen un papel importante. Por tanto, "será central también la discusión sobre los límites de la diferenciación social en términos de niveles de renta máximo y mínimo" [15].

En esta misma época, el Comité Central del CMI recibió el informe del programa de estudio de la CCPD, "La Iglesia y los pobres", donde se subrayó la necesidad de que las Iglesias sean solidarias con los sectores menos privilegiados de la sociedad. El Grupo de Asesoría para Asuntos Económicos desarrolló una serie de reflexiones dentro de esta misma perspectiva [16]. Este proceso continuo de reflexión asumido por

[14] CCPD, *Churches and the Transnational Corporations: An Ecumenical Programme.* Geneva: WCC, 1983, pág. 22.

[15] Marcos Arruda (ed)., *Ecumenismo and a New World Order: The Failure of the 1970's and the Challenges of the 1980's.* Geneva: WCC-CCPD, 1980, págs. 17-21.

[16] Cf. M. Arruda, *Op. cit.;* también organizado por él: *Transnational Corporations, Technology and Human Development.* Geneva: WCC-CCPD 1981; *World Hunger: A*

el Grupo, constituye uno de los intentos más sistemáticos asumidos por sectores del movimiento ecuménico para lidiar con las cuestiones económicas.

d) Se debe notar asimismo la contribución de la doctrina social católica romana hecha a través de dos cartas encíclicas del Papa Juan Pablo II: la primera, sobre el trabajo humano (*Laborem Exercens,* 1981) y la segunda, sobre las cuestiones socio-económicas que desafían la conciencia cristiana (*Sollicitudo Rei Socialis,* 1987). Por medio de ellas, la Iglesia Católica Romana muestra una preocupación semejante a la de las Iglesias unidas fraternalmente en el CMI, testimoniando su apoyo a la justicia social y apuntando a la necesidad urgente de erradicar la pobreza. Esta misma línea de pensamiento se manifestó igualmente en el documento publicado por la Pontificia Comisión *Iustitia et Pax* del Vaticano, sobre el problema de la deuda externa de muchos países del Norte y del Sur [17]. A estas publicaciones se debe agregar la Carta Pastoral de los Obispos de la Iglesia Católica Romana de Estados Unidos, *The Catholic Social Teaching and the US Economy* (1986).

Finalmente, en este último período la preocupación por las cuestiones socio-económicas en los medios cristianos se manifiesta en una nueva corriente de investigación y publicaciones, en la que los desafíos de la praxis y de la teoría económica están motivando un nuevo desarrollo de la teología cristiana y de la ética social. Entre las contribuciones más relevantes están: Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* (Ed. DEI, 2ª edición revisada y ampliada, San José, 1981); *Crítica a la razón utópica* (Ed. DEI, San José, 1984); *Democracia y totalitarismo* (Ed. DEI, San José, 1987); Arend Th. Van Leeuwen, *De nacht van het kapitaal* (Nijmegen: Sun, 1985); Ulrich Duchrow, *Weltwirschaft Heute: Eine Welt für bekennende Kirche?* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986). Ya en 1974, anticipando esta corriente, Helmut Gollwitzer publicó *Die Kapitalistische Revolution* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1974). Estas publicaciones se esfuerzan por mostrar que la vida económica representa aquel nivel de la actividad humana donde la fe en el Dios de Jesucristo enfrenta el desafío de los falsos dioses, de los ídolos, como Moloch o Mamon [18]. En este contexto, la Iglesia Cristiana está llamada a ser una comunidad que testimonia, resistiendo al poder del capital y del estado abusivo, al igual que afirmando la fe en el Dios de la vida y no en las riquezas. Este testimonio es una confesión del Señorío de Cristo y una manifestación de la resistencia al totalitarismo del mercado. El debate ecuménico ya refleja este tipo de abordaje.

Christian Reappraisal; Geneva: WCC-CCPD, 1982; R. H. Green (ed)., *The International Financial System: An Ecumenical Critique.* Geneva: WCC-CCPD, 1985; y *Labour, Employment and Unemployment: An Ecumenical Reappraisal.* Geneva: WCC-CCPD, 1987.

[17] Cf. *A serviçio da Comunidade Humana: uma Reflexão Ética sobre a Dívida Internacional.* Vatican: Poliglota Vaticana,1987.

[18] Cf. AA.VV. *La lucha de los dioses.* Ed. DEI, 2ª edición, San José, 1986.

5. Algunas observaciones conclusivas

Siguiendo esta revisión rápida y corta del debate acerca de las cuestiones económicas en el movimiento ecuménico, podemos anotar algunos puntos. Por un lado, se ha caracterizado la manera de abordar la economía como multidisciplinar, teniendo en cuenta sobre todo el desarrollo de una ética social. Esto quiere decir que la economía nunca ha sido una cuestión *en sí* para los que participan en el diálogo ecuménico. Consecuentemente, los problemas económicos no han sido analizados sólo con base en presupuestos económicos, sino, eso sí, en una perspectiva que siempre ha tomado en consideración otros aspectos de la vida humana. El objetivo ha sido, y continúa siéndolo, proveer a las Iglesias, a las comunidades cristianas y a los creyentes como individuos, criterios y orientaciones en su juicio y acción en las cuestiones sociales y económicas.

Haciendo esto, la discusión ecuménica ha combinado los intereses de las Iglesias y las preocupaciones de la comunidad internacional secular. A través del proceso asumido por el movimiento ecuménico, las Iglesias han descubierto que estos problemas son comunes a todas las instituciones eclesiásticas y a otras religiones e ideologías. En consecuencia, en la discusión de estos problemas no hay grandes distinciones a ser hechas entre la pauta de las Iglesias y la pauta de la gran sociedad. Los asuntos económicos son cuestiones ecuménicas: el nivel económico de la vida abarca al mundo entero habitado.

Por otro lado, la especificidad del diálogo ecuménico sobre la economía consiste precisamente en la manera en que los grupos ecuménicos han aplicado a su abordaje, sus valores y criterios para la comprensión de la economía. Primero, en relación al *abordaje,* prevaleció el punto de vista de que el movimiento ecuménico no está llamado a encontrar una posición homogénea y uniforme, pero, eso sí, a mostrar cómo la pluralidad de Iglesias cristianas esparcidas por el mundo entero no es un obstáculo al diálogo de los cristianos comprometidos en la búsqueda de la unidad. Este pluralismo apunta a la necesidad de tener un abordaje intercontextual que reconozca, por un lado, que la universalidad de un determinado problema puede ser abordada en la gran diversidad de sus manifestaciones en diversas situaciones, y, por el otro lado, que es necesario analizar una cuestión económica (o teológica) en sus expresiones fenomenológicas, en niveles diferentes de la realidad y desde ángulos diversos. El abordaje contextual exige una práctica multidisciplinaria. Como consecuencia de lo dicho, se puede concebir la discusión ecuménica como un abordaje de los problemas económicos a través del diálogo permanente. Esto quedó claro en la discusión sobre el desarrollo y el crecimiento económico en las décadas de los sesenta y los setenta, y está claro en el actual debate en relación a la crisis de la deuda.

Durante toda la historia del diálogo ecuménico sobre asuntos económicos, se ha subrayado siempre el *valor* de la justicia social. Las dos

conferencias del movimiento "Vida y Acción" destacaron la prioridad de la justicia social para la ética social. Esto fue entendido como una traducción del mandamiento de Dios en Jesucristo del amor mutuo. Debido a este énfasis en la justicia social, una meta permanente del movimiento ecuménico ha sido la erradicación de la pobreza del mundo. Para alcanzar esto, son indispensables la ayuda mutua, la cooperación y la solidaridad a través de canales intereclesiales.

Otro *valor* que se ha enfatizado es la libertad (que, desde el comienzo de la década de los setenta, es entendida por ciertas comunidades cristianas como liberación). Para el movimiento ecuménico la libertad nunca ha sido un absoluto, pero sí la condición necesaria para que los seres humanos tengan condiciones para actuar responsablemente. La Segunda Asamblea General del CMI la calificó de "relativa", siendo importante para la vida del emprendimiento económico y para reglamentar el papel del sistema de precios [19]. Porque la libertad no es un absoluto, exige el ejercicio de la responsabilidad en la administración de la propiedad y de los recursos mundiales [20].

Una cuestión central es cómo actuar para dar consistencia a los valores de la justicia social y la libertad. Cuatro *criterios* principales han prevalecido en el debate ecuménico sobre la economía:

Primero, el concepto de *sociedad responsable.* Este desempeñó un papel clave en el momento de la creación del CMI y hasta el inició de la década de los sesenta. Fue basado en la comprensión de los "middle axioms" (axiomas intermedios) propuestos por J. H. Oldham, como base para orientar el testimonio cristiano. Los axiomas intermedios no agotan el contenido entero del mandamiento del amor, si bien son útiles para su interpretación. Ayudan a concretizar, por lo menos parcialmente, la verdad de las creencias cristianas en el contexto de las ambigüedades de la historia. La *sociedad responsable* es uno de estos axiomas intermedios. Durante la Primera Asamblea General del CMI fue definido como una sociedad en

> ...donde la libertad es la libertad de los hombres que reconocen su responsabilidad para con la justicia y el orden público, y donde los que detentan autoridad política o poder económico son responsables por su ejercicio, delante de Dios y del pueblo cuyo bienestar está en juego [21].

No es una "tercera vía" entre el capitalismo y el socialismo, sino un criterio para ser aplicado en la valoración de los sistemas sociales existentes y como orientación sobre cómo elegir en situaciones concretas.

Segundo, desde el inicio de la década de los sesenta, *el ser humano* se tornó un criterio preponderante, especialmente en la época de la

[19] Cf. W. A. Visser't Hooft, *Op. cit.,* pág. 17.
[20] Cf. *Ecumenical Documents on Church and Society,* 1925-1953, págs. 48-49.
[21] Cf. *Ecumenical Documents on Church and Society,* pág. 133.

Conferencia Mundial sobre Iglesia y Sociedad en 1966 y de la Cuarta y la Quinta Asambleas Generales del CMI. El concepto *sociedad responsable* incluyó los elementos de la práctica de un humanismo amplio. El tipo de ética social que se desarrolló durante las décadas de los sesenta y los setenta no procuró normas prefabricadas de conducta, sino que se preocupó del imperativo que se encuentra en la Biblia de tornar a la persona plenamente humana. Consecuentemente, todo lo que ayuda en el proceso de humanización, como, por ejemplo, el fruto del desarrollo responsable de la ciencia y la tecnología, es acogido. Pero, además, la realización del ser humano exige la satisfacción de necesidades humanas básicas. La justicia es indispensable porque, cuando las personas son víctimas de la injusticia, se les impide que se tornen plenamente humanas. Por tanto, se ve que el objetivo del movimiento ecuménico no fue solamente "crecimiento económico", sino, por encima de todo, "desarrollo humano". El problema no fue sólo cuantitativo; el objetivo fue una mejor "calidad de vida".

Tercero, el proceso de reflexión que acabamos de sintetizar culminó en la propuesta de que el movimiento ecuménico se debe esforzar por conseguir una "sociedad viable", que pueda garantizar el respeto por el ser humano y por la naturaleza, como también, responsabilidad para con las generaciones futuras. La fe y la ciencia son llamadas a unirse para crear condiciones de humanización en el contexto de un mundo injusto. De esta manera, la viabilidad se convirtió en un criterio para los cristianos que quieren dar testimonio de una esperanza para el futuro.

Cuarto, estamos obligados a reconocer que la situación que ha prevalecido desde la segunda mitad de la década de los setenta no ha permitido el ejercicio del optimismo. La situación de los pobres ha empeorado. La distancia entre ellos y los ricos ha continuado aumentando. El incremento de la deuda externa de muchos países del Sur, junto con la inestabilidad financiera generalizada, crearon condiciones que favorecieron el surgimiento de patrones de comportamiento conservadores, que han representado un fuerte impedimento para el "desarrollo humano". Aún más, entre los ricos se ha notado una resistencia a la ejecución de una política de prevención social ("welfare policies"). Iglesias en el mundo entero comenzaron entonces a hacer "una opción evangélica por los pobres", lo que influenció en el debate ecuménico. De aquí que un nuevo criterio haya sido propuesto para la reflexión y acción económicas en el movimiento ecuménico: "la solidaridad con los pobres". En efecto, el Grupo de Asesoría para Asuntos Económicos, en su reunión en Ginebra en 1980, expresó:

> Una de las mayores fuerzas políticas de la década de los ochenta es el hecho de que los pobres y oprimidos se levantan contra las fuerzas del imperialismo y de la dominación política. Cualquier organización futura del mundo tiene que tomar en cuenta las prioridades culturales, sociales, económicas y políticas de los pobres y oprimidos... Son los

excluidos, los oprimidos y explotados los que pagaron el precio más alto por la prosperidad y el poder de los ricos y poderosos, tanto en los escenarios nacionales como en el internacional. Un orden internacional justo en la década de los ochenta sólo se realizará a través de un reconocimiento mundial del derecho del pobre y del oprimido de determinar sus propios caminos a la luz de su experiencia sociocultural y de su biografía social, en un contexto de solidaridad humana [22].

[22] *Ecumenism and a New World Order: The Failure of the 70's and the Challenge of the 1980's*, págs. 59-60.

Bibliografía

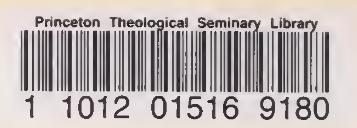
Edward Duff, *The Social Thought of the World Council of Churches*. London, New York & Toronto, 1956.

Charles Elliot, *The Development Debate*. London, 1971.

Carl-Henric Grenhol, *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age*. Upsala, 1973.

Karl Heinz Dejung, *Die Ökumenische Bewegung in Entwicklungskonflikt, 1910-1968*. München, 1973.

Martti Lundquist, *Economic Growth and the Quality of Aid: An Analysis of the Debate within the World Council of Churches*. Helsinki, 1975.



Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de agosto de 1991
su edición consta de 1500 ejemplares.

ISBN 9977-83-046-0



Esta obra presenta una crítica teológica a la economía burguesa, sobre todo al reduccionismo con que ésta encara la práctica económica, orientada a la búsqueda del lucro y no a la creación de condiciones que permitan la reproducción de la vida humana en términos cada vez más favorables. Esa crítica enfatiza que la práctica económica burguesa expresa creencias que caracterizan una religión idolátrica.
Asimismo, muestra que los problemas abordados precisan ser superados a partir de definiciones políticas que dependen no de cálculos económicos, sino de posturas no negociables que tienen su raíz en valores que apuntan a la fraternidad, la justicia y la libertad.

JULIO DE SANTA ANA: nació en Montevideo, Uruguay (1934). Es doctor en Ciencias de la Religión por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Actualmente es co-director del Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y Educación Popular (CESEP) de São Paulo, Brasil. Es autor de varios libros, entre los cuales la Editorial DEI ha publicado *El desafío de los pobres a la Iglesia; Pan, vino y amistad*; y *Por las sendas del mundo, caminando hacia el reino.*